BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

À LA MÉMOIRE DE PAUL DEMIÉVILLE

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXIX

À LA MÉMOIRE DE PAUL DEMIÉVILLE
(1894-1979)

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS

1981

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

戴密微先生紀念論文集

饒宗頤拜題

AVANT-PROPOS

Ces mélanges ne sont qu'un témoignage imparfait de l'affection et du respect que ses collègues et disciples portaient à Paul Demiéville et qu'ils gardent à sa mémoire. Il y avait chez ce maître des études chinoises une science incomparable, une humanité et une modestie qui forçaient l'admiration.

Tous ceux qui, des pays les plus divers, lui sont redevables et auraient aimé lui rendre hommage n'ont pu le faire ici: plusieurs volumes n'y auraient pas suffi. Ses plus proches élèves ont voulu du moins que ce recueil fût un reflet de la diversité des intérêts et des préoccupations de leur maître et que certains de ses collègues, amis et disciples étrangers fussent à leurs côtés comme témoins d'une renommée qui ne connaît pas de frontières.

M. François Gros, directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, a bien voulu prendre en charge l'édition de ces mélanges dans les publications de cette école où Paul Demiéville avait commencé sa longue et si belle carrière. Qu'il en soit chaleureusement remercié.

PAUL DEMIÉVILLE ET L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PAR

Yves HERVOUET

Dans un article publié à l'occasion du cinquantenaire de l'École française d'Extrême-Orient, Paul Demiéville a magnifiquement dit ce que la sinologie française devait à l'École Française d'Extrême-Orient: "Pelliot (qui y passa une demi-douzaine d'années,) écrivait: 'Je lui dois tout'; et Maspero (qui y passa une douzaine d'années,) ne se lassait pas de dire que, si la sinologie française avait marqué dans la première partie de ce siècle un progrès sans égal, c'est à l'École Française d'Extrême-Orient qu'elle le devait, à sa bibliothèque, aux missions, aux facilités de toutes sortes qu'elle offrait à ses membres, laissés libres de toute obligation professorale ou administrative, et surtout à la possibilité qu'elle leur procurait de respirer longuement l'atmosphère de l'Extrême-Orient, de s'en pénétrer, de se l'incorporer pour toute leur vie. Les cigales stridentes dans le banian de la maison des pensionnaires, l'aboi des chiens, le soir, dans les villages des rizières, les fêtes des paysans tonkinois avec leurs rites colorés et leurs légendes mimées d'une variété inépuisable, les bruits et les odeurs de la rue de la Soie, avec ses boutiques chinoises, voilà qui compte plus, dans la carrière d'un jeune orientaliste, que des années de lecture".[1]

Ces deux phrases disent bien, et chaque mot porte, ce que Paul Demiéville ressentait lorsqu'il évoquait, près de trente ans après avoir quitté l'Indochine, le souvenir de ses années à Hanoï. Il était resté un peu plus de quatre ans seulement et toujours membre temporaire de l'École Française d'Extrême-Orient. Mais c'est pendant près de soixante ans, toute sa carrière universitaire, qu'il a participé aux travaux de l'École, qu'il a fait de nombreuses publications dans son Bulletin, qu'il y a dirigé ses jeunes disciples, qu'il a participé à son Conseil d'administration.

Un décret du 31 décembre 1919[2] a nommé pensionnaire, ailleurs on écrit

(1) "Études chinoises classiques", in *Bulletin de la Société des Études Indochinoises,* N.S., t. XXVI, N° 4 (1951), p. 515.

(2) Il est curieux de constater qu'une semaine auparavant, le 24 décembre 1919, Henri

membre temporaire, de l'École Française d'Extrême-Orient, Paul Demiéville, élève de l'École des langues orientales, licencié ès lettres.[3] Au moment d'entrer à l'École, il reçoit une lettre du service consulaire du gouvernement suisse, datée du 29 décembre 1919, qui, en réponse à une correspondance de sa part qui ne semble pas avoir été aussi nette que la lettre ne le dit, lui proposait de l'engager s'il n'était pas déjà nommé par le gouvernement français au poste de pensionnaire de l'École. La lettre exprime des regrets et envisage de lui confier un poste approprié après son stage en Extrême-Orient. Paul Demiéville semble avoir été attiré par la carrière diplomatique, – sa correspondance en parle à plusieurs reprises –, mais sans se décider vraiment à poser sa candidature. Il quitte Paris le lundi 19 janvier 1920 pour s'embarquer à Marseille le vendredi 23 janvier sur le Paul-Lecat, où il a pu avoir une cabine grâce à Louis Finot. Il arrive le 27 février 1920 au soir à Hanoi, où Maspero l'attendait à la gare et l'introduit dans le cercle de ses amis. Ils prennent leurs repas ensemble à l'hôtel. Dès son arrivée, Demiéville se met à l'étude du vietnamien ("l'annamite" dans le langage de l'époque) et moins d'une semaine après son arrivée à Hanoï, Maspero l'emmène dans des villages "tonkinois" assister, à l'occasion du Nouvel An, aux fêtes locales avec pantomimes et chants. Un mois plus tard, il va visiter la pittoresque baie d'Along. Dès les premiers jours, il s'est mis à "fureter" dans la bibliothèque de l'École qu'il trouve fort riche. Dès la fin d'avril, il dit qu'il commence à se débrouiller pour la langue "annamite". Il ne s'ennuie pas malgré la rareté du courrier: les lettres mettent un mois et demi pour lui parvenir et une réponse à une question de sa part suppose en général trois mois d'intervalle. Ce qui lui manque le plus, et c'est un leitmotiv dans sa correspondance, c'est le temps: "les heures fuient comme des minutes, les jours comme des heures". Cela explique qu'il restera parfois deux mois, sinon plus, sans écrire à ses parents, d'autant qu'il y a des jours de "courrier", avant un départ de bateau et si le courrier est manqué, il n'y a qu'à attendre le suivant. Il écrit d'ailleurs

Maspero a été élu successeur de Chavannes au Collège de France dans la chaire de Langues et littératures chinoise et tartares-mandchoues. Il n'y a bien sûr pas de relation nécessaire entre les deux faits. En effet Paul Demiéville a été élu à l'École française d'Extrême-Orient par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dès le 1er août 1919 (cf. *AIBCR*, 1919, p. 354) et on ne comprend pas pourquoi son départ a été tant retardé, ce dont Emile Sénart s'étonne dans une lettre du 26 décembre 1919.

(3) Trois types de documents permettent, pendant ces années 20, de suivre dans le *BEFEO* la carrière des membres de l'École: le texte des décrets ou arrêtés officiels du Gouvernement général de l'Indochine, des "Chroniques" sur les travaux de chaque membre et les rapports du Directeur de l'École ou d'un membre du Conseil d'administration à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Par suite, les mêmes indications se retrouvent souvent à deux ou trois reprises. Sur ses premières années à l'École, j'ai pu bénéficier de la correspondance de Paul Demiéville avec ses parents, correspondance qui n'était pas très détaillée ni très fréquente, mais d'une grande saveur, avec beaucoup de détails qui font revivre non seulement l'homme qu'il fut mais aussi ce qu'était alors la vie à l'École. J'ai également lu sa correspondance officielle avec les Directeurs successifs de l'École: rapports annuels (qui étaient ensuite résumés dans les rapports publiés dans le Bulletin) ou rapports de missions, lettres du Directeur à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et réponses de celle-ci, etc. J'ai peu cité cette correspondance parce que, quoique souvent plus détaillée que les rapports, elle a beaucoup moins de saveur que les lettres à sa famille de Paul Demiéville.

presque toujours au milieu de la nuit, en prenant sur des heures qui auraient dû être consacrées au sommeil.

Il assiste au mois d'avril 1920, toujours guidé par Maspero, à "des fêtes annamites, à des cérémonies de sorcellerie". En juillet 1920, il descend "toute la côte d'Annam en auto, avec un crochet de six jours dans l'intérieur, chez les sauvages habitant la partie Sud de la chaîne montagneuse qui longe cette côte". Le 17 juillet il est à Phnom-penh. Il y sera encore le 12 août, après avoir passé une semaine 'inoubliable' à Angkor. Il apprécie la brousse où il lui arrive de se trouver "muffle à muffle avec une belle panthère" et dont il dit que "c'est encore plus chic que la bibliothèque d'Hanoi". En revenant d'Angkor, il ramasse des objets préhistoriques et va visiter sur la côte d'Annam des populations chams dont il recueille une chronique royale "document dépourvu de tout intérêt" et des objets divers trouvés dans "la vieille citadelle čame de Čaban au Bình-định ... qui doivent provenir de quelque colonie chinoise".[4]

A la fin de l'année, il se plaint, comme il le fait si souvent, de la fuite du temps. "Mon travail n'avance pas, le temps fuit comme un éclair et rien n'est fait." Cependant les rapports qui sont faits sur ses activités pendant l'année 1920 montrent qu'il n'a pas perdu de temps. Tout d'abord il poursuit "la traduction, qu'il avait entreprise en France, des deux versions chinoises du *Milindapañha* et l'étude de leurs relations entre elles ainsi qu'avec la version pâlie des mêmes textes".[5] La "Chronique" de la même année, rédigée certainement plus tardivement, indique que la traduction de la version chinoise du *Milindapañha* est terminée et ajoute que Paul Demiéville "a étudié un auteur māhāyaniste, Nāgasena, auteur d'un *Trikāyaçāstra*".[6] Les divers rapports signalent aussi que Paul Demiéville "a commencé de préparer une étude sur la société et le monde littéraire au temps de l'empereur Ming Houang des T'ang"[7]. Cette étude n'aboutira pas à une publication, mais il est très significatif de voir le jeune spécialiste du bouddhisme se tourner vers ce qui sera le principal domaine de recherche des dernières décennies de sa carrière, la littérature chinoise. Il peut paraître surprenant de constater que l'époque qui l'intéresse est l'âge d'or de la poésie classique chinoise, l'époque des Wang Wei, Li Po et Tou Fou, qui sont les poètes les plus étudiés par la tradition chinoise. Mais, si l'on se reporte à l'année où Paul Demiéville a entrepris ce travail, presque rien n'avait été encore publié en langue occidentale sur ces grands poètes; il n'y avait guère que des travaux généraux sur la poésie chinoise, ou des traductions de poètes secondaires, à part Po Kiu-yi et un peu Li Po. C'est seulement dans ce début des années 20 que Florence Ayscough et E. von Zach commencent à publier le résultat de leurs

(4) Cf. *BEFEO*, t. XX, 1920, fasc. 4 (1921), p. 197. Il s'agit ici de la région de l'actuel Qui Nhon, au centre du Vietnam.

(5) Cf. *ibid.*, p. 184, où nous avons le texte du rapport lu à l'Académie des Inscriptions dans sa séance du 8 octobre 1920 par Henri Cordier.

(6) Cf. *ibid.*, p. 182. Cette dernière étude sera un paragraphe (III. L'auteur du *Trikāya-çāstra*, pp. 52–64) du gros article intitulé "Les versions chinoises du *Milindapañha*", dont je reparlerai au moment de sa parution. Dans ce passage de son article, Paul Demiéville ne tranche pas sur la question de savoir si le Nāgasena du *Trikāya-çāstra* est le même que le Nāgasena de la controverse avec le roi Ménandre.

(7) Cf. *ibid.*, p. 184.

travaux sur Tou Fou, ce qui montre bien que le choix de la période correspondait à un besoin. D'autre part une étude sur "la société et le monde littéraire" était un travail de précurseur, car il faudra attendre les ouvrages de Waley sur Li Po (1949, 1950) pour avoir de bonnes présentations d'un poète des T'ang dans son époque. Enfin il prend une connaissance générale de la bibliothèque, déjà très riche, de l'École, de ses particularités et de ses manques, car le rapport sur les travaux des pensionnaires, dit que "P. Demiéville, dès son arrivée au Tonkin en février 1920, s'est mis à l'examen des nombreux matériaux que fournit notre bibliothèque pour la préparation des recherches qu'il se propose de faire en Chine l'année prochaine".[8] En même temps, il écrit trois comptes rendus d'ouvrage, qui sont ses tout premiers travaux publiés. Le plus intéressant de ces comptes rendus porte sur l'étude d'un fragment important d'un manuscrit en iranien-oriental entré au Musée Asiatique de St-Pétersbourg. A l'occasion de ce compte rendu, Paul Demiéville fait une brève étude sur la littérature chinoise relative à Maitreya en complétant les textes précédemment connus ou ceux dont l'auteur recensé, E. Leumann, publiait la traduction. Dans l'exemplaire personnel du *BEFEO* où sont publiés ces comptes rendus, Demiéville ajoutera, comme il le fera chaque fois, des notes manuscrites, en général au crayon, soit des corrections, soit des indications bibliographiques, qui révèlent que la collection du *BEFEO* est toujours restée à portée de mains dans sa bibliothèque.

Surtout, comme nous l'avons vu d'après sa correspondance, Paul Demiéville ne se contente pas de travailler dans le bureau qu'il devait avoir dans la riche bibliothèque de l'École. Nous l'avons vu évoquer, trente ans après, "...les villages des rizières, les fêtes des paysans tonkinois..." Le rapport sur l'année 1920 dit en effet qu'il a "en même temps poursuivi l'enquête qu'avait commencée M. Henri Maspero sur les pratiques religieuses des Annamites, particulièrement celles qui relèvent du culte communal".[9] En cette année 1920 il a aussi voyagé dans toute l'Indochine et le rapport sur l'enrichissement du Musée Louis Finot en 1920 nous montre qu'il a visité la région de Qui-nhon sur la côte du centre du Vietnam, où une vieille citadelle čame contenait des fragments laissés par une colonie chinoise. Il a rapporté aussi des objets préhistoriques d'une station de fouilles qui se trouve au N.E. de Phnom-penh et à 45 kms au sud de Nompong Tham.[10]

En 1921, Paul Demiéville va se sentir plus seul. Maspero est alors parti,[11] remplacé par "le nommé Aurousseau, qui est le plus mauvais coucheur du monde". Le 1er février 1921, il se plaindra de n'avoir rien fait en un an, sinon "gagné un peu de philosophie. C'est toujours ça". En fait, pendant cette année, il a acquis une connaissance étendue du pays, de ses populations, s'est déjà

(8) Cf. *ibid.*, p. 239.

(9) Cf. *ibid.*, p. 183.

(10) Le long rapport sous forme de lettre qu'il fait au Directeur de l'École le 22 décembre 1920 mentionne le projet qu'il a alors "de recueillir des matériaux sur les populations lolo", qui devraient lui permettre de trouver "des éléments de comparaison propres à enrichir nos connaissances sur la Chine primitive". Ce projet ne semble pas avoir été poursuivi mais il explique qu'il fit un peu plus tard le rapport sur les populations montagnardes de l'Indochine. Cf. *infra*.

(11) Il s'est embarqué le 17 novembre 1920.

bien avancé dans la pratique de la langue vietnamienne et cette approche immédiate de l'Extrême-Orient est inappréciable pour un futur sinologue. Cependant il ne s'en rend pas compte et, quelques semaines plus tard, il se plaint que son travail soit "en panne". Ses relations avec Aurousseau sont toujours aussi difficiles "mais je commence à ne plus m'en faire pour si peu, me sentant extrêment dispos, heureux de vivre et jouissant pleinement de ce stage à l'École Française qui me restera sans doute comme le plus beau souvenir... Bref, ce sera dur de quitter l'École pour Dieu sait où." Dans la même lettre, il se plaint de voir son travail de sinologue (sur les versions chinoises du *Milinda-pañha*) avancer trop lentement et de passer trop de temps aux études d'ethnographie religieuse sur les Annamites. Passionné par ces fêtes, il lui arrivait de se coucher à 2 h. du matin pour se lever à 5 h. courir dans les villages. Après une vie démentielle à certains côtés par la multiplicité de ses occupations, – il mène aussi une vie sociale, joue au tennis, fréquente le cercle, etc., – il s'embarque pour Pékin le 23 juin 1921. Avant de partir, dans la chaleur de Hanoi, il demande qu'on lui envoie des photos de ruisseaux, de glaciers. Il voyage sur un paquebot japonais très confortable de Hai-phong à Shanghai avec une escale à Keelung au nord de Formose. Il décrit de façon pittoresque l'escale à Shanghai en ajoutant: "Ça change du trou de Hanoi." A Pékin, il a la chance de pouvoir s'installer dans "une charmante petite maison chinoise surmontée d'un grand arbre plein de cigales. C'est la maison de son ami M. des Rotours, que celui-ci lui a proposée pendant qu'il fait un voyage à travers la Chine de deux ou trois mois. Il trouve que le temps passe encore plus vite qu'à Hanoi et est très gêné par le manque d'argent dû à un krach de la Banque Industrielle, où ont disparu à la fois ses économies personnelles et une somme de 600 F que lui avait avancée l'École Française d'Extrême-Orient pour des achats de livres en Chine. C'est d'ailleurs souvent, surtout dans les années postérieures, que Paul Demiéville se plaindra très simplement à ses parents de son manque d'argent et son père lui enverra très généreusement des sommes parfois assez importantes. Il faut dire que Demiéville achète beaucoup de livres pour son travail ou en fonction de l'intérêt de l'ouvrage. Ces livres sont tantôt envoyés en Indochine tantôt mis de côté en Suisse par sa soeur aînée qui s'occupe des achats pour lui.

Sur le séjour de Paul Demiéville en Chine, nous avons dans sa correspondance beaucoup de notations pittoresques que je ne résiste pas au plaisir de citer. car elles correspondent si bien à l'homme que nous avons connu. A Pékin, Demiéville travaille avec un lettré, qui est d'ailleurs un simple rond-de-cuir, à qui il en remontre dans des textes de langue classique mais qui le "fait rentrer à 20 000 lieues sous terre dans des régions sulphuriques", quand ils lisent ensemble des textes de littérature populaire. Il travaille aussi avec le lettré de M. des Rotours, qui est un Académicien de la Forêt des Pinceaux extrêmement érudit dont il dit: "Il connaît à fond sa littérature chinoise et en disserte abondamment, on l'écoute la bouché bée citer comme une source vive les textes les plus divers qui s'échelonnent du 6e siècle avant J. C. jusqu'à l'époque moderne. L'épatant est qu'il n'arrête pas de discourir même si on n'y comprend rien." Il se met avec ce lettré à l'étude des poésies du 3e siècle avant J. C., à savoir les poésies du Tch'ou ts'eu: "...Maspero a un travail en train sur elles, de sorte que je n'en pourrai sans doute rien tirer au point de vue publication.

Toutefois je m'y mets quand même, car je commence à négliger de plus en plus toute considération extérieure à l'intérêt que je porte à telle ou telle chose. Ceci m'amène sur le terrain brûlant de mon travail. C'est encore ce qui me chiffonne, car je ne veux plus m'occuper de bouddhisme mais étudier la pure littérature chinoise et dans ce domaine je n'ai pas encore choisi de travail défini où je puisse m'atteler jour et nuit en étant sûr d'en tirer des choses neuves à la fois pour les orientalistes européens et pour les Chinois. Je sais que quand je tiendrai quelque chose de satisfaisant, je retrouverai mes plaisirs de travail acharné et me porterai parfaitement bien. Pour l'heure je suis fort triste de constater le désordre de mon établi mais, en dehors de ce sentiment, je suis plein de venin et prêt à sauter à la gorge de quiconque voudrait m'embêter dans mes occupations pékinoises".

Après une réception chez un lettré chinois qui l'a reçu au milieu d'un groupe d'amis et la visite d'un temple avec un moine bouddhiste fort érudit, il écrit: "Je suis absolument ravi de ces plongeons en pleine vie chinoise, cela situe tant de choses dans mon esprit et m'apprend à comprendre le chinois et à devenir modeste vis-à-vis d'eux, car je me sens tout à fait dans la peau d'un des leurs en Europe. Leurs relations sont empreintes de paix et de gaieté, ils savent très bien s'harmoniser avec la nature, mis je crois qu'à Pékin seulement on peut entendre les conversations lettrées pleines de délicatesse auxquelles j'ai assisté aujourd'hui. Ils ont parlé d'archéologie, de bouddhisme, des études sur la Chine au Japon etc. et quoique je les suivisse avec peine, ils savaient que tous ces sujets intéressaient l'Européen." Au début de septembre 1921, Paul Demiéville visite les grottes de Yun-kang, au Nord du Chan-si, pendant trois jours. Il en tirera une partie d'un article publié quelques années plus tard. Dans une longue lettre du 17 septembre 1921 au Directeur de l'École, il décrit ce qu'il a vu à Yunkang et parle de façon intéressante du "mouvement de renaissance du bouddhisme en Chine" ... "non dans le clergé mais parmi les laïques". Le 24 septembre, il part pour le Chan-tong, avec une lettre de recommandation pour les autorités provinciales que lui a donnée la Légation de France. La réception de cette lettre est l'occasion de manifester quelque complexe: "Tu vois comme on est obligeant pour moi qui ne le mérite pas, car je ne vois pas un chat; quand je sors de mon trou c'est pour étaler mon ignorance, observer un silence riche de promesses ou proférer des gaffes irréparables dont j'ai la spécialité". Il fait ce voyage au Chan-tong pour "assister à la grande cérémonie de l'anniversaire de la naissance de Confucius". Il y assiste effectivement le 28 septembre 1921: "ce qui m'a le plus frappé, ce sont la musique et les ballets d'un archaïsme admirable. J'ai ensuite eu l'honneur de goûter aux mets sacrés avec les principaux officiants". Il fait le 30 septembre l'ascension du T'ai chan. L'ascension se faisait alors, pour un homme d'un certain rang ou un Occidental, en chaise à porteurs: "J'avais à choisir entre deux solutions: ou me déshonorer comme alpiniste, ou perdre la face vis-à-vis des Chinois. J'ai choisi la dernière..." A l'occasion de cette excursion, Paul Demiéville "fait estamper une stèle portant une proclamation amusante d'un mandarin relative à l'interdiction de se suicider". Quelque temps après, il en enverra la traduction sous le titre "L'interdiction de se suicider au T'ai chan". Ce sera son premier article qui ne fut cependant publié qu'en 1924, dans la revue du Club alpin suisse *L'Echo des Alpes*, avec un titre modifié "Le T'ai chan ou Montagne du suicide",

modification qui suscita chez Demiéville un de ses nombreux moments d'humeur.[12]

Le manque d'argent l'empêche de faire beaucoup d'excursions comme celle-ci. Il se plaît cependant beaucoup à Pékin: "J'en pousserai des soupirs en quittant Pékin. Et pas de filon en vue pour venir y vivre !!!" Ce début des années 20 est en Chine une période d'ébullition, après le mouvement du 4 mai 1919. Paul Demiéville n'est pas sans s'en rendre compte: "J'ai fait la connaissance de quelques intellectuels de la Jeune Chine qui sont fort intéressants ... Politiquement le pays est en pleine anarchie. Intellectuellement, ils cherchent à s'éveiller d'une dizaine de siècles de léthargie, mais y arriveront-ils?" La fin de son séjour approche et tandis qu'il souffre du froid de Pékin à la fin du mois de novembre, ses soucis le préoccupent à nouveau: difficultés de ses relations avec ses collègues de l'École, problèmes d'argent encore. "Evidemment je regrette parfois la vie que j'aurais eue dans un nid à Lausanne. Lorsqu'on se lance dans le vaste monde on rencontre sans répit d'innombrables obstacles et il faut beaucoup plus d'énergie pour les surmonter. Mais pour ma part je préférerais cette vie si je ne suis pas battu". Finalement, après plusieurs retards, il quitte Pékin le 14 décembre 1921, pour se rendre par train à Nankin. De là il se rendra à Sou-tcheou et Hang-tcheou, puis à l'île de P'ou-t'o, à Ning-po et à Chao-hing, d'où il fait en barque des excursions à des sites historiques, qui seront l'occasion d'articles dans les numéros des années suivantes du *BEFEO*. Après des escales à Fou-tcheou, Amoy et Swatow et quelques péripéties suscitées par des grèves de matelots, y compris sur un paquebot japonais, il a pu "gagner Hong Kong en chaloupe, à temps pour m'embarquer sur la malle française qui va m'emmener loin de la Chine. Pas trop loin heureusement. A force d'être exaspéré par les Chinois, je crois que je finirai par m'attacher à eux. Les Anglais et l'atmosphère de la vie coloniale me dégoûtent". Et il parle au contraire de "la ville chinoise, où je me sens comme un coq en pâte".[13]

Il rentre à Hanoi le 19 janvier 1922 et le *BEFEO* décrira ainsi sa mission en Chine: la plus grande partie du séjour de Paul Demiéville, cinq mois, s'est passée à Pékin, où "il a étudié la langue parlée, préparé, avec l'aide d'un lettré, la traduction de quelques textes littéraires et acheté ou fait copier divers ouvrages chinois pour la bibliothèque de l'École". Au cours de son voyage de retour (plus d'un mois), il a "visité plusieurs sites archéologiques ou religieux, en s'attachant à recueillir partout des estampages d'inscriptions et des notes sur l'iconographie des temples bouddhiques et taoïques".[14] Ce compte rendu de l'année 1921 est publié dans le *BEFEO* de 1922. Le *BEFEO* de 1921, t. XXI, est en effet un "tableau général de l'activité de (l')institution depuis son

(12) Cf. *infra*, p. 20. L'article a été republié dans Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques* (1921–1970) (Leiden, Brill, 1973), pp. 1–7.

(13) Dans la lettre précédente, il écrivait: "Je suis enchanté d'avoir voyagé dans l'intérieur; c'est le seul moyen d'acquérir quelque compréhension des Chinois. Je les trouve réjouissants, ce sont des gens malins qui comprennent la vie et ne s'en font pas. Mais il faut prendre son parti d'être considéré comme un phénomène et appelé Monsieur Océan./ Enfin, j'espère y revenir dans cette douce Chine. Je voudrais trouver un préceptorat dans l'intérieur. Mais tout ça dépend de la réussite de mon travail".

(14) Cf. t. XXII, 1922, fasc. 4, p. 332 et 441.

origine", en joignant "à l'analyse de son *Bulletin* celle de ses autres publications.. et en dépassant "légérement ses frontières propres pour jeter un coup d'oeil sur ce qui fut publié au dehors, soit par ses membres, soit par des auteurs indépendants, mais associés a son œuvre"[15] selon la formulation de l'Avant-propos non signé mais en fait rédigé par Louis Finot. Tout ce volume ne comporte en effet aucune signature mais la Table des matières de l'exemplaire de Paul Demiéville porte, au crayon, des noms.[16] Nous savons ainsi qu'il est lui-même l'auteur d'une "Ethnographie indochinoise" (pp. 167–196). Paul Demiéville y fait un résumé des travaux menés depuis le début du XIXème siècle sur les "populations dites sauvages – c'est-à-dire n'ayant pas subi d'une façon profonde l'empreinte des civilisations chinoise ou indienne, qui habitent l'Indochine orientale" (p. 167). Il est impossible de dire tout ce que nous trouvons dans cet article qui n'était d'ailleurs pas sans intérêt pour un sinologue, car la plupart des populations qu'il étudie viennent de Chine et plusieurs se trouvent encore dans le sud de la Chine. Après un bref exposé de la connaissance que les missionnaires principalement avaient donnée de ces populations avant le début du siècle, Paul Demiéville fait un résumé magistral de tous les travaux publiés, principalement entre 1900 et 1920, sur la langue, les moeurs et les traditions de ces groupes ethniques. Il y montre que certaines de leurs traditions se trouvaient déjà dans la Chine ancienne.

Le chapitre suivant du *Bulletin* est intitulé "Indochine annamite" (pp. 197–278). La première partie est l'œuvre de Léonard Aurousseau. La seconde partie (pp. 253–278) est l'œuvre de Paul Demiéville. Il y étudie successivement la numismatique, le droit, l'ethnographie, la linguistique, la littérature. Dans chacune de ces parties, Paul Demiéville part, comme dans le travail précédent, de la situation au début du siècle et expose avec détail, souvent en se référant aux textes chinois, car la Chine, dans chacun de ces domaines, a beaucoup influencé le Vietnam, les travaux publiés dans le *BEFEO* depuis 1900.

L'avant-dernier chapitre de ce volume récapitulatif est intitulé "Chine" (pp. 347–387) et est encore l'œuvre de Paul Demiéville. Là, Demiéville est dans son domaine et eut sans doute moins de peine à en rédiger les diverses parties: Bibliographie, Histoire, Histoire des religions, Épigraphie, Archéologie, Linguistique, Études diverses, Collections, Bibliothèque. Ici il se contente de résumer mais avec quelque détail les travaux qui ont été faits par les membres de l'Ecole ou de présenter les collections du Musée de Hanoi ou de la bibliothèque de l'E.F.E.O.

Le dernier chapitre intitulé "Japon" (pp. 389–397) avait été confié à Noël Peri qui en rédigea le début. Mais, dès la seconde page, Demiéville indique, au milieu même d'une phrase: "derniers mots écrits par Peri avant sa mort" (d'un accident d'auto, le 25 juin 1922) et c'est Paul Demiéville qui poursuit, en résumant, pour l'essentiel, les travaux publiés par Noël Peri lui-même dans le *BEFEO*, à savoir ses *Études sur le drame lyrique japonais*.

Ce travail fut bien entendu une lourde tâche, qui explique que Paul Demié-

(15) Cf. *BEFEO*, t. XXI, 1921, p. I.

(16) La "Bibliographie" en tête des deux volumes de *Choix d'études bouddhiques* (1929–1970) (Leiden, Brill, 1973) et *Choix d'études sinologiques* (1921–1970) indique aussi les pages dont Paul Demiéville est l'auteur dans ce volume du *BEFEO*.

ville resta, au début de 1922, trois mois sans écrire à sa famille, ce dont il s'excuse en disant: ... "j'ai beaucoup de travail, pas bien intéressant: nous préparons un tome sur l'œuvre de l'École de 1900 à 1920 et il faut compulser tous les travaux qui ont été faits: c'est instructif mais très aride.[17] En outre je termine ma traduction et je prépare quelques articles tirés de ce que j'ai rapporté de Chine." Dans la même lettre, Paul Demiéville revient sur la question de sa situation; parlant de sa visite l'année précédente au Consul de Suisse à Shanghai, il écrit: "me chercher une situation de ce côté-là, je n'y songe pas; je désirerais trouver un engagement au service des Chinois, peut-être dans l'enseignement, mais je n'ai encore rien de précis en vue." Depuis son retour à Hanoi, pour gagner du temps, il ne prend plus ses repas à l'extérieur et s'en déclare "enchanté!" Ses relations avec les "Annamites" ont changé car il a constaté que des livres qu'ils lui avaient vendus étaient beaucoup moins chers en Chine. Il n'échappe pas à une attitude typiquement coloniale: "Avec les Annamites qui m'ont joué les plus sales tours, j'ai des relations fort agréables depuis que je les traite avec fermeté et même dureté. Il faut acquérir la manière. Ç'a m'aura pris deux ans; maintenant je puis me dire à la page et prêt à refaire ces malins, et je m'amuse même fort à les voir rouler des sujets plus novices."

Sa grande préoccupation est devenue le travail. On peut dire que c'est pendant cette année 1922 qu'il prend un rythme de travail, sinon des horaires, qui sera le sien jusqu'à la fin de sa vie: "Je ne bouge pas de la bibliothèque le jour et souvent la nuit, ou plus exactement l'après-midi et la nuit car je pratique le système de dormir pendant la matinée, fâcheuse habitude comme toutes les habitudes.—Une ou deux fois par semaine je vais assister à des cérémonies annamites ou dîner avec des camarades". Parlant de visites attendues (M. des Rotours, Sylvain Lévi), il écrit encore: "Je serais content de ces visites si mon travail ne me tracassait au point de redouter la moindre perte de temps." A l'automne, il peut annoncer que sa traduction du *Milinda-pañha* est achevée: "Maintenant j'attife ma traduction par l'autre bout (introduction etc.), la pauvre prend du ventre. Aucun souci pour l'avenir, indifférence parfaite: j'aurai toujours deux bras. Tout ça est secondaire..." La même lettre décrit aussi la fête de la lune de la mi-automne, où il s'est rendu "dans un village à minuit écouter les chants alternés des paysans (garçons et filles) au clair de lune, c'était fort joli..." Ses relations avec Aurousseau sont toujours aussi difficiles. A propos d'achats de livres, il écrit: "Aurousseau qui détenait toutes les publications intéressantes est parti, j'ai pris ce qu'il me fallait et ne le lâcherai pas de si tôt."

Ceci est écrit à la fin de l'année 1922 et les comptes rendus annuels qu'on trouve dans le t. XXII du *Bulletin* décrivent ainsi son travail de 1922: Paul Demiéville "a préparé sa contribution au *Bulletin* (ce qui vise la rétrospective parue dans le *Bulletin* de 1921 qui a occupé la première partie de l'année) et commencé la rédaction de notes sur quelques fêtes religieuses annamites et de

(17) A propos de ce travail, il écrit dans une autre lettre: "J'ai une indigestion de lecture et souhaite plaquer bientôt tous ces travaux des autres, et reprendre mon texte chinois tout neuf et vierge". Ailleurs il semble aimer ce travail: "Pour le moment je me débats avec les feuilles blanches qu'il s'agit de noircir, c'est un jeu où je commence à prendre goût, car, s'il est plein de risques, il active la circulation du sang".

comptes rendus de quelques ouvrages chinois rapportés de son voyage. Enfin il a continué à mettre au net le commentaire de sa traduction de la version chinoise du *Milinda-pañha.*[18] Un autre texte du même *Bulletin* ajoute des précisions: Paul Demiéville "a terminé sa traduction de la version chinoise d'un des plus célèbres textes pâlis: le *Milinda-Pañha.* Il a commencé des recherches sur l'histoire littéraire des T'ang et poursuivi l'enquête commencée par M. H. Maspero sur les pratiques religieuses des Thai et des Annamites".[19]

Dans sa correspondance de janvier 1923, on voit que le préoccupe toujours la question de sa situation future:[20] "Sylvain Lévi m'a parlé d'une situation possible pour moi au Japon, mais c'est encore très vague. /Je me suis décidé à demander à M. Finot à rester à l'École encore un an. M. Finot a proposé la prorogation de mon terme de séjour à l'Académie et il est fort probable qu'elle sera agréée. J'ai peut-être fait une bêtise, mais je n'ai pris cette décision que sur le conseil bienveillant de S. Lévi. / Si l'affaire du Japon ne donne rien, je me tournerai peut-être du côté de l'Université nationale de Pékin. / Tout cela est secondaire et subordonné à mon travail actuel, lequel n'avance pas vite. / ... Je ne bouge toujours pas de mon coin. S. Lévi m'a proposé de l'accompagner au Yun-nan; j'ai refusé parce que je voulais lui montrer un certain travail terminé, je n'ai malheureusement pas terminé le travail et il y a des chances pour qu'il ne puisse pas le revoir et qu'il reste d'énormes bourdes. Bref, c'est la vie qui ne s'accorde jamais avec les volontés des particuliers".

D'après une lettre de juin 1923, on voit qu'il mène la même vie: "...Je mène depuis quelques mois une vie de reclus, je ne vois qu'une ou deux personnes et j'ai négligé complètement ma correspondance. En s'enfonçant dans les bouquins chinois, on n'arrive à ne plus rien voir d'autre dans l'existence et la marotte de la recherche pousse même à supprimer volontairement toute autre préoccupation. A part quelques rares occasions, on ne trouve la paix que face à face avec ses bouquins. Mais assez sur ce sujet, dont je te parlerai plus tard. / ... Décidément le pays est fort habitable surtout pour les gens qui comme moi n'ont pas à circuler dehors et se trimballent d'un ventilateur à l'autre. J'ai pourtant été voir quelques cérémonies dans la banlieue ces derniers jours". Cependant une lettre postérieure d'une quinzaine de jours dit: "...j'ai fait emplette d'une nouvelle raquette et me suis remis à faire un peu de tennis, je suis enchanté de me secouer". Puis il passe à un tout autre sujet: "S. Lévi a fait un tour en Chine, son impression a été absolument pessimiste, notamment à l'Université de Pékin où il n'a entrevu aucune lueur d'espoir. C'est assez mauvais signe car en général il est au contraire porté à une indulgence exagérée envers les Asiatiques ... Pour ma part je commence à avoir l'impression qu'elle [la Chine] a été un pays de premier ordre jusque vers le commencement de notre moyen-âge, mais moins intéressant depuis. La République a été le coup de grâce."

Une lettre des jours suivants décrit encore sa vie: "Les jours s'enfuient ra-

(18) Cf. *BEFEO*, t. XXII, 1922, fasc. 4, pp. 332 et 441.

(19) Cf. *ibid.*, p. 423.

(20) Son engagement comme membre temporaire de l'E.F.E.O. a déjà été prolongé à deux reprises pour deux ans et pour un an.

pidement, je vois mon calendrier s'effeuiller, et chaque soir, il y a une minuscule avance de faite ... Demain matin j'irai à une fête; c'est dur, par cette chaleur, de faire 1 h 1/2 de pousse-pousse, surtout quand je dis demain matin au lieu de ce matin, puisqu'il faudra me lever dans 4 h. L'École a bien une auto, mais avec ma bêtise native, je n'y ai pas pensé." Une lettre de deux jours postérieure mais écrite, cette fois, à son père, répond sans doute à des inquiétudes: "Mon travail est toujours en retard et excessivement lent, mais pour la sinologie, je commence à me sentir à la page. C'est décidément ce qui m'intéresse le plus. Pour l'année prochaine, j'ai quelques projets dont il est inutile de parler avant qu'ils se précisent". Une lettre, datée tout à fait des mêmes jours, de Victor Goloubeff à Madame Chavannes, lettre écrite au milieu de la nuit, apporte une précision intéressante sur la vie de Paul Demiéville: "Dans la chambre à côté, Demiéville joue discrètement du Bach: vous ne pouvez vous imaginer la nostalgie que répandent ces rythmes agiles et limpides dans cette atmosphère muette, molle et chaude." Il est très peu question de musique dans la correspondance de Paul Demiéville. Ceux qui l'ont bien connu savent pourtant quelle importance elle a tenue dans sa vie. On voit dans ses lettres qu'il a eu successivement à Hanoi un harmonium poussif et un piano plus ou moins bon.

A propos de ses projets de s'installer en Chine, les événements de ces années 20 sont plutôt décourageants: "Tu auras appris que les Chinois commencent à incendier Pékin. Avec ces gens, on est toujours hésitant entre l'exaspération présente et le regret qu'on éprouverait de les quitter. / Pour ma part, étant donné la tournure que prennent les choses là-bas, je ne puis plus guère songer à m'y caser. / Quelle décadence! Quelle débacle! Et dire que les gens se laissent bourrer le crâne par les Américains! Mais il est vrai que la Chine en a vu de bien pires, et souvent." Et moins de quinze jours après: "En Chine toujours la même anarchie. Ici paix et satisfaction. Je commence à mieux connaître les Annamites, passés et présents, c'est un bon petit peuple, bien secondaire". La vie tranquille qu'il évoque ainsi ne va pas sans petits problèmes ménagers: "Je vis l'existence du parfait reclus. Pendant quinze jours j'ai été déjeuner chez un vieil ami ... Mon boy me faisait une cuisine tellement simplifiée que j'en perdais tout appétit; cela va beaucoup mieux depuis qu'il s'est mis à l'école du cuisinier de mon ami, un as de l'art culinaire. Je me débats énergiquement pour lui faire varier le menu." Plus graves sont les problèmes de situation: "Pour ma part, je désirerais rentrer à la maison sans tarder, mais il me serait assez difficile de quitter l'Orient sans m'être assuré un moyen d'y revenir, car en Europe je ne vois pour moi aucune carrière ni même, sans bibliothèque (sauf à Paris), aucun travail possible ... De plus, je puis encore tirer un projet infini du contact avec l'Orient. Mais il va sans dire que, dès que je le pourrai, j'irai faire un tour à la maison. Pour le moment, je suis en pourparlers au sujet d'un contrat d'un an (1924) qui me retiendrait en Indochine. Dès que cette affaire sera réglée, dans un sens ou dans l'autre, je t'en communiquerai la conclusion et les détails..."[21]

(21) Le projet de contrat n'aboutira d'ailleurs pas et Paul Demiéville écrit à son père en décembre 1923: "L'affaire dont je t'avais parlé vient de se décider négativement. Il s'agissait d'une mission d'enquête linguistique chez les sauvages de l'Indochine que comptait me confier

Sur ces entrefaites, se situe dans sa correspondance une affaire qui mettra Paul Demiéville dans une belle colère. Un pasteur, pendant son congé en Europe, s'est permis de faire état de ses bonnes relations avec lui, pour soutirer de l'argent au Professeur Demiéville: "J'ose espérer que papa n'aura, sinon pas reçu, au moins pas donné le sou au pasteur X. Cette démarche me renseigne définitivement sur ce personnage peu intéressant dont j'ai eu l'occasion de constater ici l'étroitesse d'esprit intéressée et hargneuse; je puis t'assurer qu'à son retour il fera mieux de ne plus m'imposer ses façons patelines, ou bien il ne manquera pas de recevoir le paquet qu'il mérite.[22] Son remplaçant est heureusement un jeune homme mieux élevé." Cependant les soucis s'accumulent pendant cette année 1923. Soucis d'argent: "Ici je ne fais aucune espèce d'économies. La vie est chère, mais je m'en tirerais bien si plus du tiers de ma solde ne passait à payer des lettrés..." Soucis d'avenir: M. de Staël lui écrit de Pékin qu'il n'y a, à cause de la situation troublée, "rien à attendre de ce côté-là pour le moment et sans doute jamais." Soucis de santé: "J'ai recommencé à sortir ces derniers temps. Tu n'as pas idée de la vie de reclus que j'ai menée pendant la première partie de cette année; j'ai senti que je m'anémiais et n'avais plus de nerfs sous la peau, aussi je commence à y mettre ordre, en faisant de la rame et des dîners et en voyant des gens..." et dans une autre lettre: "Je commence à en avoir assez de cette petite existence et éprouve même depuis quelques jours les signes précurseurs d'un ramollissement auquel il sera bon de couper court./Je vais me décider à manger au restaurant ou au cercle le mois prochain, car décidément mon boy manque d'imagination pour élaborer ses menus." Soucis de relations pour finir: "M. Finot m'avait proposé de faire des conférences sur le bouddhisme annamite. J'ai accepté puis refusé parce qu'Aurousseau me ressassait les oreilles de ses travaux en cours sur le même sujet. Je crois que le directeur est un peu furieux mais tant pis, une fois de plus dans ma vie j'aurai fait preuve de bêtise".

Cependant ces mois de travail intense lui ont permis de mener à bien ses premières oeuvres importantes: "Mon gros travail sur le bouddhisme est achevé et j'ai également terminé deux autres études. Tout cela est plus ou moins du pensum, mais maintenant je me sens assez à la page pour faire mieux." Deux mois après avoir écrit les lignes qui précèdent, Paul Demiéville écrit: "...je n'ai pas repris ma correspondance, n'ayant qu'une préoccupation qui est de terminer des articles, lesquels m'inspirent d'ailleurs, dès que c'est fait, une indifférence totale." Même lorsque l'on porte un jugement très favorable sur son travail, il se montre réservé: "Pense que M. Finot m'a dit de mon grand

e Résident supérieur de l'Annam. Mais ce fonctionnaire va partir, et suivant la bonne coutume son successeur ne se soucie pas de reprendre ses projets". D'après un document du Gouverneur général de l'Indochine du 27 juin 1923, il se serait agi "de mettre au point la question de l'Enseignement franco-moï, en confiant à un spécialiste de langues orientales le soin de rechercher une écriture appropriée à la rudesse et aux coutumes de l'Hinterland Moï, qui ignorent encore l'art de représenter la pensée par des caractères conventionnels et dont les dialectes varient de tribu à tribu ... "

(22) Bien entendu, le personnage en question aura vent de l'opinion portée sur lui et cherchera à se venger. Paul Demiéville écrit un peu plus tard: "J'ai appris que cette canaille répandait sur mon compte des bruits infects. Toute cette gent coloniale est peu intéressante".

travail sur le bouddhisme 'qu'il ferait sensation dans le monde savant'. Ceci sous toutes réserves, car M. Finot se fait un peu las et je ne suis pas sûr que lui dont le jugement était naguère inflexible, croie encore à la nécessité de dire leur fait aux gens (ceci tout à fait entre nous)." Dans ses lettres de l'année 1923, Paul Demiéville parle assez peu de la vie des gens autour de lui. Cependant, dans une lettre du 25 septembre 1923, il écrit: "C'est ce soir la fête de la mi-automne ... On l'appelle aussi la fête des Lanternes car les plus pauvres arborent à leur porte de belles lanternes peintes; dans certaines, un petit mécanisme fait courir, à la faveur de la chaleur de la flamme, une ronde de personnages fantastiques profilés en ombres chinoises sur le papier de la lanterne. Il est 7 heures du soir et j'entends de toute part le vacarme des tambourins et des gongs dans la ville; cela durera jusqu'au matin." Dans la même lettre, Demiéville raconte de façon très pittoresque l'arrivée d'un nouveau gouverneur-général. En cette fin de l'année 1923, sa santé est meilleure: "J'ai commencé à manger au Cercle et j'en suis absolument enchanté, la cuisine est remarquablement bonne et j'ai aussi grand plaisir à sortir de mon trou, je me vois revivre à vue d'œil." Dans la même lettre, datée de novembre 1923, Paul Demiéville parle de refaire du tennis, "puisque me voici à la trentaine et que c'est le moment ou jamais de prendre le dessus". Dans une lettre un peu antérieure, il parle de la Chine: "Il est indéniable que cela va de mal en pis là-bas. Il suffit de comparer avec le Japon, dont la réaction contre son désastre est vraiment admirable". Le désastre dont il est question est le fameux tremblement de terre du 1er septembre 1923, qui détruisit pratiquement tout Yokohama et une bonne partie de Tōkyō.

Un compte rendu de l'activité scientifique de Paul Demiéville pendant l'année 1923 s'exprime ainsi: "M. Paul Demiéville, membre temporaire, a terminé son étude sur les versions chinoises du *Milindapañha*, qui paraîtra dans le prochain fascicule du Bulletin. Il a rédigé un article sur les textes chinois relatifs à l'architecture, des notes d'archéologie chinoise, la description de quelques fêtes religieuses du Tonkin et des comptes rendus de divers ouvrages chinois anciens. Il a surveillé l'édition du *Ngan-nan tche yuan* et poursuivi ses recherches sur les poèmes de K'iu Yuan".[23] Dans le même volume du *Bulletin* où paraissent ces lignes, Paul Demiéville publie plusieurs comptes rendus: tout d'abord un compte rendu très savant, avec des notes riches d'érudition, d'une traduction de Louis de La Vallée Poussin, *L'Abhidarmakośa de Vasubandhu*.[24] Sans doute a-t-il rapporté de son voyage de l'année précédente en Chine un ouvrage de Hou Che 胡適 paru en 1922, qui est une biographie par années de Tchang Hiue-tch'eng 章學誠 (1738–1801), ce fameux historien et théoricien de l'histoire, sur lequel Paul Demiéville publiera à nouveau un article en 1961.[25] Dans le compte rendu de l'ouvrage de Hou Che, Demiéville fait un résumé de l'ouvrage, agrémenté de remarques personnelles et de traductions des passages les

(23) Cf. *BEFEO*, t. XXIII, 1923 (1924), p. 505.

(24) *Ibid.*, pp. 462–464.

(25) Cf. "Chang Hsüeh-ch'eng and his historiography", in *Historians of China and Japan*, ed. by W. Beasley and E.G. Pulleyblank, London, 1961, pp. 167–185. L'article a été réimprimé dans *Choix d'études sinologiques*, pp. 255–273.

plus significatifs.[26] De son séjour en Chine, Paul Demiéville a sans doute repporté aussi la première série des essais de Hou Che publiés en quatre volumes à Chang-hai en 1921, dont il fait un long compte rendu.[27] Il en profite pour faire un premier récit de la réforme littéraire commencée en 1919, où il se montre très critique, à juste titre d'ailleurs, par exemple sur la possibilité d'écrire le chinois dans la transcription phonétique inventée par la "Commission d'unification de la prononciation".[28] Il y discute aussi les travaux de linguistique écrits par Hou Che ou l'étude que celui-ci a faite du système du *tsing t'ien* 井田. Enfin Paul Demiéville publie un compte rendu assez critique d'un article du Baron A. de Staël-Holstein intitulé "Remarks on an eighteenth century Lamaist document" paru à Pékin en 1923.[29] Demiéville complète les renseignements donnés par l'article "à l'aide de quelques ouvrages que M. de S. exprime le regret de n'avoir pu consulter". En fait avec une liberté de jugement très remarquable, d'autant qu'il comptait sur l'aide de M. de Staël-Holstein pour, éventuellement, se trouver une situation en Chine, Paul Demiéville montre que la plupart de ces ouvrages sont des textes chinois fondamentaux que M. de Staël-Holstein ne pouvait pas ne pas avoir à Pékin, où il était Professeur à l'Université de Pékin.

Avec l'année 1924 vont commencer des ennuis sérieux pour Demiéville. Le jugement qu'on porte alors sur lui est reflété par une lettre de Madame Chavannes du 2 janvier 1924: "... Il (Sylvain Lévi) m'a dit également que P. D. n'avait encore publié qu'un *compte-rendu* d'ouvrage, mais qu'il mettait la dernière main à la traduction d'un texte chinois bouddhique de *première importance*, qu'il faisait excellente œuvre de savant, mais que son temps d'école expire bientôt et que lui, Sylvain Lévi, l'avait chaleureusement recommandé au Japon, avant la catastrophe; mais il n'a plus rien su depuis des projets de P. D. Je comprends que ses parents se préoccupent de son avenir, mais il faut lui faire confiance; il est intelligent et il travaille, et la science a besoin de chercheurs comme lui." Dans une longue lettre à son père du 13 décembre 1923, Paul Demiéville expose ses soucis et son besoin d'argent: "...Je cesserai d'appartenir à l'École le 5 février 1924. M. Finot (qui est au Siam pour deux ans) m'avait assuré que l'impression de mon travail sur le bouddhisme serait commencée à temps pour que je puisse en recevoir les épreuves et en compiler l'index. Mais de retard en retard, rien n'est encore fait, et l'impression ne sera pas achevée en février 1924. Or, comme c'est un ouvrage approfondi et détaillé, je tiendrais beaucoup à corriger moi-même les épreuves. En outre, j'ai diverses recherches à terminer à la Bibliothèque de l'École et dois notamment mettre la dernière main à deux ou trois articles pour le Bulletin. Si j'avais été en Annam, j'y aurais fait des économies et serais venu passer ensuite à mes frais les deux ou trois mois dont j'ai besoin à Hanoi. Cette ressource me faisant défaut, je me permets d'avoir recours à ta bienveillance" ... Et Demiéville poursuit en expliquant ses besoins d'argent par la réévaluation de la piastre par rapport

(26) Cf. *BEFEO*, *ibid.*, pp. 478–489. Paul Demiéville attachera assez d'importance à cet article pour l'inclure dans le *Choix d'études sinologiques*, pp. 563–574.

(27) *Ibid.*, pp. 489–499.

(28) Cf. *ibid.*, p. 492, n. 2.

(29) *Ibid.*, pp. 499–501.

au franc français et par "les frais des lettrés. Nous avons, Maspero, des Rotours et moi, sept lettrés travaillant à nos frais à mettre sur fiches les histoires dynastiques chinoises. Trois sont au compte de des Rotours, deux à celui de Maspero et deux au mien. Mais depuis le krach de la Banque Industrielle, où j'avais déposé l'argent que m'avait confié Maspero, j'ai pris ses deux lettrés à mon compte. Toutefois, comme les dépositaires de la Banque Industrielle ne paraissent pas près d'être remboursés, je viens de demander à Maspero de me dédommager de cette avance. Le travail de ces lettrés est loin d'être terminé..." Et Paul Demiéville en arrive à l'objet de sa lettre qui est de demander à son père un prêt de "10000 fr. français qui me permettraient de prolonger mon séjour à Hanoi d'environ trois mois. Je pourrai te rembourser par acomptes les années suivantes". Puis il parle de son projet de rentrer en Europe par le Japon, puis par l'Amérique. "Je ne voudrais pas, en effet, rentrer en Europe avant d'avoir un point d'attache assuré en Extrême-Orient. Or je crois que c'est au Japon, où la Suisse a un ministre, que je serai le mieux placé pour chercher quelque chose. Je pense même qu'il me faut écrire sans plus tarder à notre ministre de Tōkyō, en lui parlant en particulier d'une chaire de français à l'Université de Kyōto, que M. Finot m'a dit être vacante. Pour faire de la sinologie, Kyōto serait idéal: c'est à ce point de vue un des meilleurs centres, avec Pékin, Paris et Hanoi. Il était d'autre part question de fonder un institut français à Tōkyō. Mais ce projet est anéanti par le tremblement de terre (qui n'a pas atteint Kyōto), et du reste, n'étant pas français, je ne pouvais compter sur cette ressource."

Comme le montrent les abondantes citations que j'ai faites de cette longue lettre, Paul Demiéville, à la fin de 1923 et au début de 1924, est assez inquiet de sa situation future. On peut se demander pourquoi il n'envisage pas de solliciter une prolongation de son séjour à l'École, qu'il aurait certainement obtenue, comme il l'avait déjà obtenue à deux reprises,[30] ou même un recrutement comme membre permanent de l'École. Nous n'avons dans sa correspondance aucune explication précise de cette attitude mais il est infiniment probable que sa décision est motivée par ses mauvaises relations avec Aurousseau qui est alors Directeur par intérim de l'École Française d'Extrême-Orient.[31]

Le 31 janvier 1924, Paul Demiéville écrit à nouveau à son père: "On m'a offert une nouvelle situation en Annam, mais comme il s'agissait d'une école où l'on inculque la culture chinoise aux futurs fonctionnaires annamites, que le principe de cette école est discutable du point de vue politique et qu'enfin les relations sont actuellement assez tendues entre l'administration française et le gouvernement annamite, j'ai refusé net en raison de ma nationalité. Je n'ai pas non plus écrit au ministre de Suisse à Tōkyō, car en définitive je ne le connais pas et crois préférable de l'entretenir de mes projets sur place. L'autorisation

(30) Il a été prolongé à deux reprises, à compter du 9 décembre 1921 pour deux années (régularisant la situation en 1921) et du 9 décembre 1922 (arrêté du 18 octobre 1921). Cf. *BEFEO*, t. XXII, 1922 (1923), p. 332.

(31) Si l'on regarde la période de probation qui est demandée aux autres membres temporaires de l'École, avant et après le séjour à Hanoi de Paul Demiéville, on voit qu'elle est de deux ou de trois ans au maximum en général.

de percevoir avant mon départ le prix du passage Haiphong – Paris m'a été accordée, et cela me fera une somme assez rondelette ... Je compte donc toujours quitter Hanoi en mars ou avril. Les premiers placards de mon travail sont imprimés, mais je n'en vois que tous les dix jours, et de ce train il est bien certain que l'impression ne pourra être terminée avant mon départ; tant pis..."

Dans une lettre du 15 février 1924, Paul Demiéville écrit: "Depuis quelques jours je ne suis plus membre de l'École. Mon existence n'en a pas subi le moindre changement; on a bien voulu laisser à ma disposition la chambre que j'occupe, et de mon côté je continue à m'acquitter, en dehors de mes travaux personnels, de toutes les petites besognes quotidiennes dont j'étais chargé à l'École. ... / J'ai reçu de nouveau quelques placards de mon article; l'impression se poursuivra beaucoup plus vite maintenant ... / Je me suis enfin cramponné à ma plume de Tolède pour écrire une épître à l'excellent Sen.[32] Il me répond d'Amoy, où il est professeur à l'Université chinoise fondée il y a trois ans en cette ville, et m'offre ferme et en termes très cordiaux une place à ses côtés. J'ai grande envie d'accepter, quoique les conditions soient peu avantageuses du point de vue financier, et qu'Amoy, où j'ai fait escale il y a deux ans, soit bien le plus vilain coin du monde que j'aie jamais vu. Je numérote maintenant quelques avantages, car la manie chinoise de la classification commence à s'emparer de moi. 1° Être engagé directement par des Chinois, sans avoir à subir l'intermédiaire d'Européens, ce qui implique toutes sortes de démarches, recommandations, palabres, courbettes etc. dont j'ai de plus en plus horreur. 2° La présence de l'ami Sen, qui est "dean" c'est-à-dire n° 2 dans la boîte, constituerait pour moi une sorte de garantie assez précieuse en ces temps précaires et que je ne trouverais dans aucune autre université chinoise. 3° Je serais en Chine, j'aurais des bouquins, des lettrés, et pendant les vacances je me trouverais à pied d'œuvre pour faire de l'archéologie. 4° Avec le concours de Sen et dans une université encore toute jeune, le travail pourrait être intéressant./ Évidemment, s'il se présentait une occasion dans la Chine du Nord ou au Japon, j'y regarderais à deux fois. Je vais encore réfléchir, et peut-être passer à Amoy pour voir, puis aller faire un tour au Japon avant de m'engager. J'ai écrit à S. Lévi au sujet du Japon et j'attends sa réponse. / ... / Mes travaux commencent à se tirer. J'ai fait un tas de recensions critiques d'ouvrages chinois récents que j'ai rapportés il y a deux ans.[33] Il est délicat de juger ces produits de la Jeune Chine, mais en 2 ans j'ai pu les méditer, je crois, assez mûrement pour pouvoir me prononcer avec quelque fermeté. Je m'occupe aussi d'histoire de la musique et cela m'intéresse fort quoique j'aie bien à apprendre dans ce domaine. La barbe est que tous mes articles paraîtront après mon départ, par suite de l'irréparable retard du Bulletin. / Depuis 3 mois je suis seul avec Aurousseau. On s'arrange à peu près ... Il vient de publier son premier article; c'est un

(32) Ce n'est pas la première fois qu'apparaît ce nom dans la correspondance de Demiéville. C'est le nom d'un ami chinois qu'il a connu en Europe et dont j'ai seulement pu établir le nom chinois Souen Wei-chen 孫蔚深 sans pouvoir établir sa spécialité comme universitaire.

(33) Ce sont les travaux que j'ai présentés dans les pages précédentes, parus dans le *BEFEO* de 1923 (en fait en 1924).

éreintement de Maspero, que, tu le sais, il avait eu la ... hardiesse de vouloir éclipser au Collège de France! Il y aura du rire! (Motus s.v.p.)"

Quelques jours plus tard, Paul Demiéville écrit à sa mère au sujet de son avenir: "Des Rotours m'a écrit de la part de S. Lévi me parlant de diverses combinaisons au Japon. Je crois décidément que je vais faire le tour Amoy – Changhai – Japon, où je resterai ou d'où je reviendrai à Amoy; ou encore je tâcherai de rentrer cette année te rendre visite ... M. Finot est revenu; l'impression de mon travail marche bien maintenant..." Le 30 mars 1924, Paul Demiéville est toujours à Hanoi d'où il écrit à son père qu'il envisage de passer "par l'Amérique, où il est toujours intéressant de pénétrer dans les milieux du pays, mais pour m'installer en Amérique, si je m'y installe jamais, c'est que je serai désireux du suicide intellectuel ... Je suis de moins en moins pressé de quitter Hanoi; j'ai restreint mes dépenses au strict nécessaire, et n'étaient les lettrés..., je vivrais fort économiquement. Le fait est, de tout l'Extrême-Orient c'est encore ici qu'on vit au meilleur compte..." Puis il parle des promesses de S. Lévi au sujet du Japon et de l'université d'Amoy dont une dame anglaise lui a dit beaucoup de bien. Il voit un avantage dans le fait qu'elle est financée par un particulier, à savoir un riche marchand chinois de Singapour qui s'est enrichi dans le commerce du caoutchouc puis il poursuit: ... "L'impression de mon travail avance mais avec une désespérante lenteur; je me bats avec l'imprimeur qui rechigne à mes corrections, je n'en fais pourtant pas beaucoup mais quelques-unes sont vraiment importantes et je serais vraiment fort ennuyé de laisser à d'autres le soin de corriger mes épreuves. Pourtant il faudra bien m'y résoudre à un moment donné, car sur environ 300 pages il n'y a encore qu'une cinquantaine d'imprimées, ou bien je devrai tronquer mon travail, ce qui ne serait peut-être pas préjudiciable au lecteur, mais dépitant pour l'auteur. / Je ne mets pas le nez hors de la bibliothèque, je n'ai donc rien d'intéressant à te rapporter..."

Dans une lettre précédente, du 8 mars 1924, Paul Demiéville demande à sa mère d'intervenir auprès du Club alpin suisse pour que soit publié son article sur le T'ai chan dans l'*Echo des Alpes*. Il s'y désespère de voir que l'impression de son travail sur le Bouddhisme va demander "encore plusieurs mois". Ces premiers mois de 1924 passés à la bibliothèque ne sont évidemment pas consacrés uniquement à la correction d'épreuves. Il écrit dans une longue lettre datée des 16 et 18 mai: "...J'ai dû donner un fort coup de collier pour terminer un travail qui doit paraître dans un Volume de Mélanges que l'École va faire éditer à Paris. M. Finot nous a prévenus subitement il y a peu de jours que les manuscrits seraient envoyés aujourd'hui même; aucun de nous n'étant prêt, l'École a été transformée en champ de bataille et en atelier de copie. Enfin j'ai pu terminer mon article ... c'est une étude de japonologie et je crois qu'elle est exacte dans le fond mais je n'ai pas eu le temps de la lécher et c'est bien chiffonnant. / J'ai commencé à faire mes caisses, il y en a déjà 9 de remplies, je crains qu'il n'en faille pas moins d'une 40ne en tout avec mes nombreuses fiches et celles de Des Rotours et de Maspero ... / L'impression de mon article sur le bouddhisme en est à la p. 110 et décidément il faut que je renonce à la surveiller jusqu'à la fin, quoique cela m'ennuie fort, car il y a beaucoup d'erreurs qu'on n'a l'idée de corriger que sur les épreuves et de plus un autre que moi laissera passer beaucoup de fautes d'impression ... Si je pars dans le courant

le fait est que j'en ai soupé des bouquins et de l'atmosphère empestée de la bibliothèque, j'ai vu qu'il suffisait d'en sortir pour me retrouver plein de venin." Il envoie dans cette même lettre des poèmes d'adieu en chinois classique, avec leur traduction, écrits par les lettrés de l'École. Le 12 juillet 1924, une carte de Hanoi montre qu'il n'est toujours pas parti mais contient cette phrase: ... "Mon travail bientôt imprimé!..." Le 23 juillet 1924 une carte à son père qui sera envoyée de Chine et qui parle de questions de banque est toujours datée de Hanoi et c'est en fait le 31 juillet 1924 qu'il s'embarque à Haiphong sur un petit steamer japonais pour Amoy via Swatow.

Nous laisserons désormais la correspondance de Demiéville, si ce n'est ce qui concerne ses relations avec l'École Française d'Extrême-Orient et les travaux qu'il y publie, malgré l'intérêt de certaines lettres, surtout sur ses rapports avec les Chinois ou les Japonais, et la beauté de certaines descriptions de paysages ou de moments de sa vie. Ce 8 août 1924, il écrit de Swatow à sa mère: "Comme tu le vois je me suis décidé à quitter l'Indochine, quoique je n'aie pas terminé mon étude sur les fêtes tonkinoises ni bien d'autres recherches pour lesquelles j'aurais eu besoin de la bibliothèque de l'École, et quoique l'impression de mon travail sur le bouddhisme ne soit pas non plus achevée; à Haiphong, sur mon bateau, je corrigeais encore des épreuves et écrivais des dédicaces sur la page de titre qui a été tirée exprès pour cela avant mon départ! En outre depuis mon départ tous les moments que m'ont laissés les visites aux escales, les conversations avec les passagers ou le mal de mer, ont été occupés par la préparation d'un des index de ce travail, il est maintenant prêt et je l'enverrai demain à Hanoi; quant au second index je l'enverrai du Japon où l'on m'expédiera les épreuves mises en pages à la fin de mon travail. Tu vois que je ne m'arrache à Hanoi que par lambeaux et tu comprendras que je n'aie pas eu le temps de t'écrire depuis mon départ ... / Je vais me débrouiller jusqu'à la gauche pour découvrir un filon qui me permette de continuer à faire de la science, le reste m'embête singulièrement. Sans doute je ne trouverai rien d'aussi commode que l'École, mais d'autre part je dois le dire, je ne suis pas excessivement fâché de quitter celle-ci. D'abord j'y suis resté trop longtemps sans bouger, et ensuite si l'institution est excellente en elle-même, il y a pas mal à dire au sujet du personnel actuel; l'atmosphère a bien changé depuis le départ de Maspero et la mort de Peri. Aurousseau est un néfaste imbécile qui peut causer le plus grand tort à l'École et il faut reconnaître que comme directeur Finot, qui est du reste un bon savant, n'est qu'une pâte molle dominé par n'importe qui et prêt à bien des accommodements pour préserver sa petite paix bourgeoise. Bref en certains cas la science est reléguée au second plan ... De tout cela je me bats l'œil du reste et suis fort heureux des 4 ans 1/2 pendant lesquels j'ai pu acquérir une bonne préparation et crois m'être acquitté aussi vis-à-vis de l'École, puisqu'en dehors de mon travail en cours d'impression, j'ai laissé à M. Finot 3 articles prêts pour l'impression, plusieurs longs comptes rendus et lui enverrai encore bientôt mon étude sur la religion tonkinoise; j'ai emporté une malle de documents pour pouvoir terminer cette dernière. En outre il y a mon article sur la musique au Japon qui doit s'imprimer maintenant à Paris. Somme toute, même si cela ne vaut pas cher, je crois toutefois avoir fait le nécessaire, au moins mieux qu'Aurousseau auquel il a fallu 12 ans pour mettre au jour quelque chose, et comme je te l'ai déjà écrit, c'est une espèce de mastodonte de 140 pages dirigé contre un

petit article de 6 pages de Maspero qui, je l'espère, va ramasser cet individu comme il est urgent qu'il le soit. Pendant que j'écris ces lignes – sur lesquelles silence complet svp – le bateau a quitté Swatow ... / J'ai laissé à Hanoi 28 caisses de livres, fiches etc. chez un transitaire qui me les expédiera lorsque je serai établi quelque part..."

A la fin de la même lettre, mais une semaine plus tard, Paul Demiéville prévient sa mère qu'il est décidé à rester à Amoy une année au moins. Il dit aussi son inquiétude de devoir "commencer le 15 septembre des cours d'*orientalisme* (sinologie !)." Il va en effet préparer ses cours, "plongé jusqu'au cou dans le travail idem Hanoi." Malgré ce travail très absorbant il apprécie de séjourner en Chine; ce séjour "m'est indispensable. Vous n'imaginez pas à quel point certains 'mémoires' fabriqués par des 'orientalistes' en chambre de nos grandes capitales, paraissent ratés ou même grotesques vus d'ici. A Paris je ne vois guère que Maspero qui échappe entièrement à ce reproche..." Cependant il rassure sa famille sur ses intentions futures: "...L'Asie est intéressante mais tout de même, je voudrais bien qu'un jour ou l'autre quelque mécène helvétique, sinon quelque gouvernement, me fournisse les moyens de fonder une chaire de sinologie quelque part en Suisse (la difficulté est l'acquisition d'une bibliothèque convenable qui coûterait une assez forte somme). Il y a en Suisse d'excellents indianistes, je ne vois pas pourquoi la Chine devrait rester ignorée. Il est vrai que je suis bien décidé à faire le difficile; non seulement je n'entreprendrai rien sans être assuré de pouvoir acquérir une bibliothèque bien à la page, mais il faudra que je puisse retourner en Extrême-Orient de temps en temps." A la fin de novembre 1924 il reçoit 5 exemplaires de l'*Echo des Alpes*: "...quel honneur! Mais qui a choisi pour mon topo ce titre idiot? C'est comme si on disait: L'Olympe ou la montagne des boîtes de conserve! J'ai noté une énormité toutes les 5 lignes..." L'Université d'Amoy est alors une petite université, avec seulement 250 étudiants et un encadrement de 50 professeurs.[35] Paul Demiéville écrit le jour de Noël 1924: "...En outre, et à part Sen, je m'entends fort bien avec mes voisins, mieux qu'à Hanoi dans la dernière partie de mon séjour à l'École, hélas! C'est peut-être que d'épineux je deviens remarquablement aimable? Le fait est que j'arrive à m'entendre avec n'importe qui, en y mettant le sourire..."

Ainsi se termine sur une note optimiste l'année 1924. Le *BEFEO* parle ainsi de cette année 1924: "M. Paul Demiéville, membre temporaire jusqu'au 4 février 1924, a terminé sa traduction de la version chinoise du *Milindapañha* publiée ci-dessus. Tout en poursuivant ses recherches sur les coutumes populaires annamites, il a rédigé pour le *Bulletin* de longues analyses d'ouvrages chinois et pour les *Études asiatiques* un travail sur l'histoire de la musique čame. M. Demiéville, arrivé au terme de son séjour, a quitté la colonie en juillet 1924".[36] Ainsi que l'ont indiqué tous les comptes rendus d'activité, le grand

(35) Dans l'Introduction (pp. I-XV) qu'il écrira pour l'ouvrage posthume de son ancien étudiant à Amoy, Lin Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi (Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra). Recherches sur un Sūtra développé du Petit Vehicule*. (Publications du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, LIV, Paris, 1949, 384 pp.), Paul Demiéville décrit ce qu'était l'Université d'Amoy pendant les années qu'il y passa (pp. IV-VI).

(36) Cf. *BEFEO*, t. XXIV, 1924 (1925), p. 309.

travail de Paul Demiéville à l'École Française d'Extrême-Orient est son gros article intitulé "Les versions chinoises du Milindapañha",[37] dont l'impression causa tant de soucis à son auteur, nous l'avons vu en parler dans chaque lettre, pendant les premiers mois de 1924. Louis Finot avait déjà su apprécier l'importance du manuscrit. C'est en effet, à travers l'étude des traductions chinoises du sūtra sur la controverse entre le roi indo-grec Ménandre, successeur d'Alexandre, et le Bikkhu Nāgasena, une introduction à l'ensemble du canon bouddhique chinois. Toute une école de bouddhologie naîtra de ce travail. Paul Mus, dans son article intitulé "Le Buddha paré" paru quelques années après, citera à plusieurs reprises ce qu'il appelle la "belle étude" de Paul Demiéville,[38] et un peu plus tard parlera de "grand et beau travail".[39] Il me paraît inutile de citer les appréciations beaucoup plus élogieuses des spécialistes du bouddhisme qui ont été les disciples de Demiéville. Dans le même *Bulletin*, un compte rendu, aussi long qu'un bon article, porte sur l'ouvrage de Tchang Hong-tchao 章鴻釗, *Che ya* 石雅(Lapidarium Sinicum) ... paru à Pékin en 1921.[40] Paul Demiéville y corrige plusieurs articles, principalement sur les pierres précieuses, de l'ouvrage de Tchang Hong-tchao. Il le fait avec une science philologique consommée et une remarquable érudition aussi bien dans le domaine de la littérature chinoise ancienne que dans celui des travaux modernes. Dans un court compte rendu du recueil de poèmes de Hou Che, *Tch'ang che tsi* 嘗試集, paru à Chang-hai en 1920,[41] qui était le premier recueil de poésies en langue moderne, Paul Demiéville porte un jugement très sûr, que la postérité ratifiera, sur la qualité de la poésie en langue parlée de Hou Che, sur son inspiration étrangère et sa platitude.

Le volume suivant du *Bulletin* contient un des trois articles laissés par Paul Demiéville à son départ de Hanoi, que mentionnait sa correspondance. Il est intitulé "Notes d'archéologie chinoise" et se divise en trois parties: "1. L'inscription de Yun-kang; 2. Le Buddha du K'o chan; 3. Les tombeaux des Song méridionaux".[42] Pendant son séjour en Chine, Paul Demiéville avait pu visiter les grottes de Yun-kang en septembre 1921: il en a profité pour compléter l'étude qu'en avait faite Chavannes, essentiellement par la traduction d'une inscription à laquelle Chavannes n'avait pas eu accès. En décembre 1921 ou janvier 1922, il avait visité un grand Buddha d'une quinzaine de mètres de haut dans la région de Chao-hing, que Maspero avait mentionné, mais où il n'avait pu se rendre. De même les tombeaux des Song du Sud, que Maspero n'avait pas pu visiter non plus, sont décrits de façon précise avec des plans, après une étude historique détaillée des aventures post mortem qu'avaient connues les restes des malheureux empereurs des Song du Sud.[43]

(37) *Ibid.*, pp. 1–258.
(38) Cf. *BEFEO*, t. XXVIII, 1928 (1929), p. 238.
(39) Cf. *BEFEO*, t. XXXIII, 1933 (1934), p. 952.
(40) Cf. *BEFEO*, t. XXIV, 1924 (1925), pp. 276–301.
(41) *Ibid.*, pp. 301–303.
(42) Cf. *BEFEO*, t. XXV, 1925 (1926), pp. 449–467. Cet article a été inclus dans le *Choix d'études sinologiques*, pp. 8–26.
(43) Le deuxième des trois articles que mentionnait la lettre de Demiéville est probablement son article intitulé "Sur la mémoire des existences antérieures" qui ne sera publié que plusieurs années plus tard et si le troisième n'est pas son long compte rendu sur un traité d'architecture ancien, j'ignore ce qu'il peut être.

L'article sur la musique au Japon que mentionnait sa lettre est en fait intitulé "La musique čame au Japon"; il a paru dans les *Études asiatiques*, publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient.[44] Dans cette étude, basée sur des textes anciens japonais et chinois, Paul Demiéville montre que la tradition qui voulait qu'une musique čame, c'est-à-dire du Lin-yi 林邑, ait été en usage au Japon pendant les périodes Nara et Heian (7e à 12e siècles), est erronée. Il explique comment cette tradition erronée a pu se constituer et avance l'hypothèse que la "musique de Rinyū serait ... en réalité de la musique cambodgienne", c'est-à-dire du Founan 扶南.

Un des gros travaux prêt pour la publication que laissait Paul Demiéville en quittant Hanoi est son long compte rendu de l'ouvrage intitulé *Che-yin Song Li Ming-tchong Ying tsao fa che* 石印宋李明仲營造法式 "Edition photolithographique de la *Méthode d'architecture* de Li Ming-tchong des Song," 8 fascicules, 1920.[45] A propos de la très belle réédition faite en 1920 du plus ancien traité d'architecture chinois, qui date du début du 12e siècle, c'est-à-dire des Song du Nord, Paul Demiéville fait un exposé remarquable sur l'architecture chinoise, domaine qui était jusqu'alors très négligé par les historiens de l'art. En 1975, ce travail reste "the most scholarly article on Chinese architecture published in the West".[46]

L'année universitaire 1924–1925 est une année de gros travail pour Paul Demiéville qui doit préparer de près ses cours, en en donnant à l'avance des résumés en anglais à ses étudiants. En dehors du français, qui lui demande peu de travail, il enseigne l'histoire de la philosophie indienne et du bouddhisme, l'histoire des relations "culturelles" de la Chine avec les pays occidentaux et la linguistique comparée qui sera remplacée bientôt par l'histoire de l'Asie. Une seule lettre en juin 1925 mentionne l'École Française d'Extrême-Orient: "...Je vous ai envoyé un tirage à part de mon travail de Hanoi, inutile d'essayer de le lire.—Je n'ai aucune nouvelle de l'École française et dois avouer avec regret qu'il vaut mieux ne rien avoir à faire avec cette boîte tant qu'Aurousseau y est.—"

Après cette année difficile, les vacances d'été qu'il passe au Japon, où il habite chez un homme qui va devenir son ami, Charles Haguenauer, sont très agréables pour Paul Demiéville. Il écrit le 23 juillet 1925 au sujet du Japon:

(44) Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Nos XIX et XX, Paris, G. van Oest, 1925, t. I, pp. 199–226.

(45) Cf. *BEFEO*, t. XXV, 1925 (1926), pp. 213–264. Ce compte rendu a été republié dans le *Choix d'études sinologiques*, pp. 575–626. On trouve aussi dans ce dernier volume, pp. XL-XLI, quelques additions et corrections. En fait Demiéville n'a pas pu relire les épreuves. Cela a été fait par Aurousseau qui s'est permis d'ajouter deux lignes où son nom apparaît (p. 214) et surtout de laisser passer un certain nombre de coquilles, de fautes de caractères, qui ne sont pas toutes relevées dans les deux pages de "Corrigenda et addenda" du *Choix d'études sinologiques*. Le compte rendu avait déjà été republié avec une traduction en chinois faite par T'ang Tsai-fou 唐在復, un ancien étudiant de Chavannes, venu en France en 1909, dans *Tchong-kouo ying-tsao hiue-chö houei-k'an* 中國營造學社會刊, vol. II, n° 2, 1931.

(46) Cf. Else Glahn, "On the transmission of the *Ying-tsao fa-shih*", in *T'oung Pao*, vol. XLI, livr. 4–5 (1975), p. 261.

"...c'est la contrée la plus charmante à habiter ou du moins à visiter". Il vit à la japonaise, soit chez Haguenauer, soit dans les auberges japonaises des villes de Nikkō, Kyōto, Nara, etc. où il séjourne. Il songe même à se chercher une situation à Kyōto: "...c'est si joli que d'emblée armé d'une lettre de Sylvain Lévi je vais cet après-midi faire ma cour au pape bouddhiste et voir à gagner sa haute protection pour une éventuelle installation dans cette cité. Comme il ne sait pas le français je vais lui dédier mon *Milindapañha*, il croira que j'ai lu tous les bouquins chinois dont les titres sont cités. Puis je dégusterai un peu de miel avant la visite. Le Fuji est resté en plan, il pleuvait et j'avais un peu la flemme..." La dernière phrase, un peu énigmatique, a dû être écrite plus tard que ce qui précédait et me paraît indiquer qu'il n'a pas fait la démarche que mentionnaient les phrases précédentes. Cette lettre est du 9 août 1925. Trois semaines plus tard Paul Demiéville est en route vers Amoy et pendant une escale à Taipei, qu'il appelle Taihoku, le 28 août 1925, il écrit à sa mère: "...Me voici aux portes d'Amoy, depuis mon départ de Nara je ne cesse de ruminer les affaires de Chine et voudrais déjà repartir pour le Japon. Enfin j'ai bon espoir de m'y caser un jour et de pouvoir y réunir mes bouquins et fiches en un domicile stable et sûr et me remettre à en amasser d'autres et à travailler..."

A ce désir va répondre une proposition qu'il exposera à sa mère dans une lettre du 15 septembre 1925, écrite au moment où il a repris ses cours à Amoy, en ces termes: "De Paris sont venues des appréciations élogieuses de mon illisible pensum sans pensée et sans âme "Les versions chinoises ... ". Faut-il donc croire que le cas n'est pas désespéré? On m'a écrit qu'on désirait me voir un jour à l'Ecole des Langues orientales de Paris. On m'a aussi demandé de Pékin si je voudrais professer à l'Université de Pékin. Puis j'ai reçu du Ministère des Affaires étrangères de Paris une lettre m'offrant pour trois ans le poste de pensionnaire à la 'Maison franco-japonaise'. C'est une institution qui s'ouvrira à la fin de cette année sous la direction de Sylvain Lévi dans une maison offerte par le Japon, avec l'appui financier et moral des gouvernements japonais et français et abritera quatre pensionnaires étudiant la civilisation du Japon. En lisant cette lettre, j'ai aussitôt découvert dans mon subconscient un remarquable tas de préjugés contre le Japon et me suis aperçu que, ma parole, j'étais mûr pour la conversion au bolchévisme. Cependant après réflexion je me suis dit qu'après tout c'était là un filon pour faire des recherches et écrire, moi que l'enseignement embête, et surtout j'ai été tenté par la perspective d'être auprès de Sylvain Lévi dont le commerce est des plus instructifs et avec lequel je pourrais potasser sanscrit, tibétain, etc. Sans lui je n'aurais pas songé à accepter car me vois-tu, moi suisse dans cet insupportable milieu français de Tōkyō comme personnage *officiel*, client de ce vieux gâteux de C ... et de ses acolytes? Car je dois le dire, j'aime bien la France mais pas aveuglément et, quoi qu'il en soit, je ne suis disposé à lui reconnaître aucune espèce de supériorité sur le reste de l'Europe, ni à celle-ci sur le reste du monde, et je ne voudrais pas du tout devenir Français. Bref, après en avoir parlé à Sen, j'ai décidé de demander par télégramme à S. Lévi si je pourrais accepter pour *la fin de 1926*, car en tout cas je suis lié à Amoy par contrat d'un an jusqu'à l'été prochain. Le mot *fin* est fort malin car note qu'en l'écrivant j'ai conçu ce petit plan, quitter Amoy fin juin, aller en Europe par le Japon (où je laisserais mes bouquins), l'Australie

et l'Amérique et revenir au Japon peut-être via Russie, Mandchourie et Corée aux frais de la République une et indivisible à la fin de l'année..."

La réponse télégraphique demandée à Sylvain Lévi tardera beaucoup à arriver et Paul Demiéville s'en inquiètera souvent pendant les mois qui vont suivre. Cependant l'année universitaire 1925–1926 sera beaucoup moins pénible que la précédente et lui permettra de suivre des cours de chinois à l'Université ("c'est beaucoup plus intéressant que d'en donner") et de faire "une maladie de poésie chinoise, ne lisant plus rien d'autre nuit et jour". Dans la correspondance de cette année, qui est très optimiste (on y trouve les expressions "vie idéale", "vie de roi", "vie fort agréable"), on le voit seulement se plaindre de ne pas arriver à travailler comme il le voudrait. A propos de l'École Française d'Extrême-Orient, il écrit le 15 avril 1926: "...Je suis sans nouvelles de l'École de Hanoi, ayant rompu toutes relations avec Aurousseau qui y est grand maître pour l'heure..." Et c'est le souvenir de ces mauvaises relations avec Aurousseau qui suscite sans doute sa principale inquiétude sur ce que sera sa vie à la Maison franco-japonaise: "...Certes je prévois pas mal de frottements avec ces chers Français. Enfin il faut en prendre son parti, Français ou Chinois, on ne peut manquer de se faire des ennemis qu'il serait tout à fait vain de ne pas attaquer de face". Il ne me semble pas qu'il y ait un lapsus dans cette dernière phrase mais l'expression indique bien un malaise. La précaution que Demiéville prendra en quittant Amoy ce sera de partir avec une lettre d'engagement de l'Université pour les années universitaires suivantes.

Une des dernières lettres que Paul Demiéville écrivit pendant ce premier long séjour en Extrême-Orient, datée du 1er juillet 1926 à bord d'un bateau qui l'emmène d'Amoy au Japon, mentionne qu' "Aurousseau a été nommé directeur en titre de l'École d'Hanoi".[47] Le 21 juillet 1927, Léonard Aurousseau, fatigué par un très long séjour en Indochine, demande "un congé administratif d'un an pour en jouir à Paris".[48] Le 5 août 1927, l'Académie élit Louis Finot "directeur intérimaire pendant la durée du congé de M. Aurousseau"[49] et celui-ci prend effectivement son poste en Indochine à la fin d'octobre 1927.[50] Cela va permettre la publication dans le *Bulletin* d'un article que Paul Demiéville avait très probablement laissé à Hanoi en partant trois ans auparavant. Cet article, intitulé "Sur la mémoire des existences antérieures",[51] montre qu'il n'y a pas sur cette question de "théorie bouddhique originale et bien établie ... Les Āgama-Nikāya en font une faculté commune aux religieux bouddhistes et hérétiques; l'Abhidharma l'attribue aux profanes: n'ayant en elle-même aucun caractère de sainteté, elle ne prend de valeur religieuse que par les réflexions qu'elle suggère; enfin les conteurs éludent toute systématisation".

(47) Demiéville devait venir d'apprendre l'élection de Léonard Aurousseau comme Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 4 juin 1926. Cf. *AIBCR*, 1926, p. 131. En fait c'est un décret du 1er septembre 1926 qui le nommera Directeur pour une période de six années, à compter du 12 novembre 1926. Cf. *BEFEO*, XXVI, 1926 (1927), p. 686.

(48) Cf. *BEFEO*, t. XXVII, 1927 (1928), p. 528.

(49) Cf. *AIBCR*, 1927, p. 211.

(50) Cf. *BEFEO*, *ibid.*, p. 529.

(51) Cf. *ibid.*, pp. 283–298.

Ainsi l'article est-il résumé dans ses dernières phrases.

Pendant son séjour à la Maison franco-japonaise de Tōkyō, Paul Demiéville fit paraître en 1928 dans une publication japonaise un travail où étaient résumées en quelques pages ses nombreuses expériences des fêtes populaires annamites, où l'avait entraîné Maspero dès son arrivée à Hanoi. La lettre du 8 août 1924, que j'ai longuement citée parce qu'elle condensait le résultat de ses quatre ans de séjour à l'École Française d'Extrême-Orient, parle d'une "étude sur la religion tonkinoise" pour l'achèvement de laquelle il a "emporté une malle de documents". Ce seront finalement sept pages seulement intitulées "Les Chansons du Che King au Tonkin".[52] On y trouve en fait une description des assemblées et fêtes religieuses du Tonkin où, sur un substratum ancien que Demiéville lie au culte du "génie de canton" chez les Thai, se sont exercées des influences chinoises, en particulier par l'emploi de chansons du *Che king*, à côté de chansons alternées d'inspiration amoureuse improvisées par les cornacs et les rameuses.

Le 14 janvier 1929, Léonard Aurousseau se suicidait en France où la maladie l'avait contraint à prolonger son séjour.[53] Par un arrêté signé le 5 septembre 1929, Paul Demiéville, "membre de la Maison franco-japonaise, à Tōkyō" est nommé correspondant de l'École pour une période de trois ans.[54] Dans le *Bulletin* de l'année suivante, M. Gaspardone fait un compte rendu très élogieux du premier fascicule du *Hōbōgirin*, qui vient alors de paraître et qui est une des principales tâches de Paul Demiéville au Japon: "L'exécution de ce premier fascicule revient presque tout entière à l'admirable activité de M. Paul Demiéville...".[55] Ainsi des rapports plus que cordiaux se sont-ils noués à nouveau entre Paul Demiéville et l'École d'Hanoi. Cela apparaît aussi dans le rapport que présente A. Foucher au cours de la séance de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres du 24 juillet 1931 sur les travaux de l'École de 1926 à 1930. Parlant des institutions avec lesquelles l'École est en relation, A. Foucher mentionne "la nouvelle Maison franco-japonaise de Tōkyō, à laquelle l'École avait fourni le précieux concours d'un des plus remarquables parmi ses anciens pensionnaires, M. P. Demiéville, et à qui elle vient encore de prêter temporairement M. E. Gaspardone".[56]

Le *Bulletin* de 1933 mentionnera le remboursement par Paul Demiéville d'un débit de 600 piastres, somme qui avait été avancée par l'École en 1921 pour des achats de livres en Chine et qui avait été perdue à la suite du krach de la Banque Industrielle de Chine.[57] Plus importante est la mention de la nomination de Demiéville comme professeur de chinois à l'École Nationale des Langues

(52) Cf. *Mélanges Kanō* (Kyoto, 1928), pp. 5–11. L'article est reproduit dans *Choix d'études sinologiques*, pp. 27–33.

(53) Cf. notice de V. Goloubeff dans le *BEFEO*, t. XXIX, 1929 (1930), pp. 535–541.

(54) Cf. *ibid.*, p. 551. Il sera renouvelé comme membre correspondant de l'École successivement en 1932 (cf. *BEFEO*, t. XXXIII, 1933, p. 566), 1935 (cf. *ibid.*), 1938 (cf. *ibid.*, t. XXXVIII, 1938, p. 493), 1941 (cf. *ibid.*, t. XLII, 1942, p. 237).

(55) Cf. *BEFEO*, t. XXX, 1930 (1931), p. 168.

(56) Cf. *AIBCR*, 1931, p. 219; *BEFEO*, t. XXXI, 1931 (1932), p. 631.

(57) Cf. *BEFEO*, t. XXXIII, 1933 (1934), p. 565. Il existe tout un dossier de correspondance sur cette question.

orientales vivantes.[58] Les années passent pendant lesquelles Paul Demiéville n'a guère l'occasion de collaborer à l'oeuvre, qui se poursuit en Extrême-Orient, de l'École. Il semble qu'il ait eu peu de relations avec le Directeur de l'École pendant toute cette période (de 1929 à 1946), George Coedès. On le voit seulement collaborer un peu plus tard à un périodique fondé par Jean-Yves Claeys, qui fut éphémère, *Cahiers de l'École française d'Extrême-Orient,* par un court article intitulé "Les relations historiques de la Chine et du Tibet".[59] A ce moment-là, Paul Demiéville avait été élu, en 1946, à la succession d'Henri Maspero au Collège de France. Après la mort, pendant la guerre, successivement de Marcel Granet (1884–1940), Henri Maspero (1883–1945) et Paul Pelliot (1878–1945), Paul Demiéville va devenir le patron des études chinoises et, à ce titre, présenter des disciples comme sinologues à l'École en 1948 et 1950.

Le 27 avril 1951, Paul Demiéville est élu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et dès la séance du 12 octobre de la même année, il est nommé à la Commission de l'École Française d'Extrême-Orient.[60] Désormais la correspondance entre le Directeur de l'École à ce moment-là, Louis Malleret, et Paul Demiéville va être très suivie. Tous les sinologues qui seront successivement nommés à l'École le seront sur sa recommandation. D'autre part, c'est Demiéville qui fera souvent le rapport de la Commission de l'École Française d'Extrême-Orient à l'Académie. Enfin il reprendra sa collaboration au *Bulletin.*

A l'occasion du cinquantenaire de l'École, le *Bulletin* publie en 1951 et 1954 un numéro spécial de Mélanges avec des articles de tous les savants français spécialistes de l'Extrême-Orient. Paul Demiéville lui donne une longue contribution intitulée "La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa",[61] travail qu'il situe lui-même après plusieurs années de "recherches sur l'histoire et sur les doctrines de l'école du Dhyāna" ou secte *tch'an.* Il s'agit en fait d'une préhistoire de la secte *tch'an,* car la pratique du Yoga annonce "l'ensemble des pratiques cultivées dans l'école dite du Dhyāna; c'est d'autre part une description détaillée du bouddhisme pratiqué au Cachemire aux premiers siècles de notre ère à partir de nombreuses informations recueillies dans les textes chinois. Paul Demiéville termine son Introduction, que je viens de résumer dans les phrases qui précèdent, en disant: "Par cette étude, à cheval sur l'Inde et sur la Chine, je voudrais avoir contribué à l'œuvre de la grande institution indochinoise qui célèbre aujourd'hui son cinquantenaire, et où j'ai passé les meilleures années de ma jeunesse".[62]

En même temps dans un numéro du *Bulletin de la Société des Études Indochinoises* consacré au cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, Paul Demiéville publiait l'article intitulé "Études chinoises classiques" que j'ai cité au début de cette étude. Il y montrait que les sinologues avaient joué un grand

(58) Cf. *ibid.*, p. 566. L'élection par l'Académie avait été obtenue à l'unanimité des 32 votants. Cf. *AIBCR*, 1931, p. 20.

(59) Supplément H. Paris, 1949, pp. 3–6.

(60) Cf. *AIBCR*, 1951, pp. 123 et 331.

(61) Cf. *BEFEO*, t. XLIV, fasc. 2, 1954, pp. 339–436.

(62) *Ibid.*, p. 342.

rôle à l'École dans l'étude de l'Indochine et que d'autre part l'École avait permis des contacts étroits entre les sinologues français et l'élite des sinologues chinois, qui n'existaient pas auparavant.

Les années 50 voient le départ de la France de l'ancienne Indochine, l'accession à l'indépendance totale des états du Cambodge, du Laos et du Vietnam, puis la reprise de la guerre, cette fois-ci entre le Nord-Vietnam et les États-Unis. Pendant cette période très troublée, Paul Demiéville suit de près la vie de l'École et les transformations que doit subir son statut. C'est lui qui fait le rapport sur les travaux de l'École Française d'Extrême-Orient qui est lu dans la séance de l'Académie du 22 octobre 1954.[63] A la séance de la Commission de l'École Française d'Extrême-Orient du 3 décembre 1954, il souscrit tout à fait au voeu présenté par M. Filliozat alors président du Conseil d'administration de l'École, voeu selon lequel l'École deviendrait "un organisme non plus quadripartite, mais français, de recherche scientifique pure" avec "transfert du siège central de l'institution à Paris".[64] Il faudra plus de deux ans pour que soit mis en place un nouveau statut de l'École mais, le 27 mars 1957, un nouveau Conseil d'Administration de l'École Française d'Extrême-Orient se réunit à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et Demiéville, bien entendu, en fait partie. Il participe de façon active aux réunions de ce Conseil d'Administration pendant les années qui suivent, en y intervenant de façon précise sur les points de sa compétence, c'est-à-dire essentiellement le travail scientifique des sinologues de l'École. En 1957, Paul Demiéville fait avec le Directeur de l'École, M. Filliozat, ce qui est appelé un "voyage d'inspection" en Inde, en Thailande, au Cambodge, où l'École reste très active, et au Vietnam. En 1959, Paul Demiéville est Président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Dans la séance publique annuelle du vendredi 20 novembre 1959, il s'exprime ainsi au sujet des bouleversements subis par sa vieille École: "Après de graves remous occasionnés par les événements d'Indochine et qui l'ont menacée en son existence même, l'École Française d'Extrême-Orient a retrouvé son équilibre et l'avenir lui sourit à nouveau. Pendant un demi-siècle, elle avait dépendu du gouvernement général de l'Indochine auprès duquel elle avait son siège à Hanoi. Elle a maintenant son siège à Paris, avec des centres de recherches ou des missions permanentes en Indochine, en Inde, en Indonésie et au Japon. De nouveau statuts, qui la rattachent administrativement au ministère de l'Éducation nationale comme ses aînées d'Athènes et de Rome, tout en la maintenant sous le contrôle scientifique de notre Académie, ont été approuvés cette année par la Section permanente du Conseil de l'enseignement supérieur; la promulgation en est attendue ....".[65] Puis il poursuit en parlant de chaque centre de recherches et des chercheurs qui y travaillent.

Le 23 décembre 1966, Paul Demiéville fait à l'Académie le rapport sur l'École Française d'Extrême-Orient. Après avoir évoqué la disparition de plusieurs savants qui étaient liés à l'École, lui avaient appartenu ou en étaient encore membres, Louis Renou, Louis-Charles Damais, Maurice Durand et Louis

(63) Cf. *AIBCR*, 1954, pp. 385–390.
(64) Cf. archives personnelles de Paul Demiéville.
(65) Cf. *AIBCR*, 1959, p. 404.

Bezacier, le rapport s'exprime ainsi: "Grâce aux disciples que ces maîtres avaient formés pour elle, l'École peut continuer à développer son œuvre d'investigation systématique des grandes civilisations de l'Asie Orientale, où avec ses centres d'études, ses bibliothèques, ses photothèques, ses missions permanentes installées de l'Inde jusqu'au Japon, elle dispose d'un réseau d'implantation tel que la France seule en possède aujourd'hui".[66] Puis il poursuit en évoquant les transformations qu'a subies l'École à la suite des événements d'Indochine, mentionnées déjà dans le rapport de 1959, et en décrivant les activités présentes dans divers pays d'Extrême-Orient. Parmi ces activités, apparaît pour la première fois ce qui va devenir un centre de l'École qui lui sera particulièrement cher jusqu'à la fin de sa vie et qu'il mentionne en ces termes: "A Kyoto, l'École a pris en charge M. Jacques May, qui collabore au *Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, vaste entreprise scientifique franco-japonaise dont la publication sera désormais assurée par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, avec le concours de l'Académie du Japon et sous la direction de M. Paul Demiéville".[67] Le rapport se terminait en formulant le voeu que soit réglé le statut administratif des membres de l'École, resté en suspens depuis plusieurs années. Dans le rapport suivant qu'il présente sur l'École à la séance de l'Académie du 18 juillet 1969, Paul Demiéville signale que ce statut n'est toujours pas adopté. En passant en revue les activités de l'École, le rapport mentionne avec une prédilection particulière "la part prise par l'École à la continuation du *Hōbōgirin*".[68] Il termine en souhaitant que se réunisse plus souvent, à côté du Conseil d'administration de l'École, "un Conseil scientifique consultatif comprenant dix membres au moins de l'Académie et qui devait se réunir deux fois par an." Or, en quatre ans, il ne s'est réuni que deux fois ...[69]

Dans cette petite remarque apparaissent la précision et la liberté de pensée et de parole qui ont toujours caractérisé notre Maître Paul Demiéville. Ce sont des qualités qui lui ont valu quelques ennuis dans ses années de jeunesse à l'École Française d'Extrême-Orient et au moins une solide inimitié. Ces relations tendues avec un collègue et surtout la précarité de sa situation l'ont beaucoup fait souffrir, et combien si l'on pense par ailleurs à sa très vive sensibilité, pendant ses quatre années à l'École. Il est d'autant plus remarquable que chaque fois qu'il a mentionné, par écrit ou de vive voix, ses années d'Indochine, cela a été pour en parler de façon presque enthousiaste. Bien sûr, les souvenirs pénibles disparaissent de la mémoire plus facilement que les instants heureux et les causes de ses ennuis n'existaient plus depuis longtemps. Mais je crois que la vérité ne nécessite pas de telles explications. La réalité est que Demiéville, avec sa grande richesse humaine, a toujours beaucoup aimé les civilisations de l'Extrême-Orient et surtout celle de la Chine, les hommes, aussi bien les gens du peuple que les lettrés à l'immense culture, les pays avec leur variété de paysages, et qu'il a trouvé, grâce à l'École Française d'Extrême-Orient, ce contact

(66) Cf. *ibid.*, 1966, p. 571.
(67) Cf. *ibid.*, p. 577.
(68) Cf. *ibid.*, 1969, p. 390.
(69) Cf. *ibid.*, p. 392.

direct, immédiat, avec les pays et leurs habitants. C'était pour lui irremplaçable, il l'a dit à maintes reprises, et nous sommes quelques-uns à le savoir avec lui et à reconnaître ce que nous devons à l'École Française d'Extrême-Orient et à celui qui nous y a introduits.

P.S. J'ai respecté non seulement le style familier mais aussi la ponctuation des lettres.

LOTUS ET BUDDHA SUPRAMONDAIN

PAR

Etienne LAMOTTE

Le lotus est la plus belle des fleurs, et le plus beau lotus est celui qui, émergeant de l'eau, s'épanouit à l'air libre. Le lotus sorti de l'eau et non souillé par elle est symbole de transcendance, et la littérature indienne y recourt fréquemment pour mettre en vedette des qualités surhumainess.

Le Buddha Śākyamuni consacra à la méditation les quatre ou sept semaines qui suivirent son illumination. Durant la cinquième, assis sous le Banian du Chevrier, il se demanda s'il devait garder secrètes ou prêcher à un large public les vérités, si difficiles à comprendre, qu'il avait découvertes. Avant de prendre une décision, il examina le monde et constata que les êtres se divisent en trois catégories: êtres de qualités inférieures, moyennes ou supérieures, de la même manière que, sur les étangs, parmi les lotus bleus, rouges ou blancs, nés dans l'eau et grandis dans l'eau, certains n'émergent pas de l'eau et fleurissent au fond, d'autres s'élèvent jusqu'à la surface de l'eau, et d'autres enfin émergent de l'eau et ne sont pas souillés par elle.[1]

Le Buddha, le meilleur des êtres, doit évidemment être rangé parmi ces derniers. Au témoignage des plus anciens textes, ses disciples l'ont comparé à un lotus "sorti des eaux":

Suttanipāta, v. 547, p. 101. – Comme un joli lotus blanc n'est pas souillé par l'eau, ainsi toi tu n'es pas souillé ni par les actions méritoires, ni par les actions mauvaises, ni par les deux à la fois.

Aṅguttara, III, p. 347; Madhyama, T 26, k. 29, p. 608*c*22–25. – De même qu'un lotus blanc, odorant et plaisant, né dans l'eau et arrivé à croissance, n'est pas souillé par l'eau, ainsi le Buddha né dans le monde, s'en détache et n'est pas souillé par le monde, tel qu'un lotus ne l'est pas par l'eau.

Mais je me bornerai ici à discuter un passage scripturaire bien connu, que j'appellerai le *Logion du Lotus*, par lequel le Buddha en personne affirme sa propre supériorité. Les Ecritures en pāli (Saṃyutta, III, p. 140; Aṅguttara, II, p. 38–39) le formulent de la façon suivante: *Seyyathāpi bhikkhave uppalaṃ vā*

(1) Vinaya, I, p. 6; Dīgha, II, p. 38; Majjhima, I, p. 169; Saṃyutta, I, p. 138.

padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātaṃ udake saṃvaḍḍhaṃ udakā accuggamma ṭhāti anupalittaṃ udakena, evam eva kho bhikkhave tathāgato loke jāto loke saṃvaḍḍho lokam abhibhuyya viharati anupalitto lokena. – De même que, ô moines, le lotus bleu, le lotus rouge ou le lotus blanc, né dans l'eau et grandi dans l'eau, s'élève au-dessus de l'eau et demeure non souillé par l'eau, ainsi, ô moines, le Tathāgata né dans le monde, grandi dans le monde, après avoir dominé le monde, demeure non souillé par le monde.

L'idée générale est claire: le Tathāgata, c'est-à-dire le Buddha, le Saint (*arahant*), est supérieur au monde (*lokuttara*). Mais quel est ce monde qu'il dépasse et domine, et en quoi consiste sa supériorité? A-t-il rompu tout lien avec le monde, ou demeure-t-il encore en lui? En d'autres termes, est-il un être humain (*sattva*) ou n'a-t-il plus rien d'humain?

Le *Logion du Lotus* a fait l'objet de nombreuses discussions, et nous examinerons ici les diverses interprétations qu'en ont données les Sūtra canoniques et les Syllabus ou Traités des diverses écoles bouddhiques qui se formèrent durant les derniers siècles de l'ère ancienne.

I. LE LOGION DU LOTUS DANS LES SŪTRA CANONIQUES.

Entrent ici en ligne de compte deux Sutta figurant dans les Nikāya pāli et trouvant leurs correspondants dans les Āgama sanskrits:
1. Le *Pupphaṃ* ou *Vaddhaṃ Sutta* du Saṃyutta-Nikāya (III, p. 138–140) et un Sūtra du Saṃyukta-Āgama (T 99, k. 2, p. 8*b* 15–8*c* 7).
2. Le *Loke Sutta* de l'Aṅguttara-Nikāya (II, p. 37–39) auquel répondent deux Sūtra du Saṃyukta-Āgama (T 99, k. 4, p. 28*a* 20–28*b* 18; T 100, k. 13, p. 467*a* 26–467*b* 27), et un Sūtra de l'Ekottara-Āgama (T 125, k. 31, p. 717*c* 18–718*a* 12).

Nikāya pāli et Āgama sanskrits se sont constitués de façon indépendante et diffèrent, tant par le nombre des Sūtra qu'ils englobent, que par la façon de les traiter: des topiques qui figurent dans les uns manquent dans les autres et vice versa. Toutefois, du point de vue doctrinal, ils sont étroitement apparentés; c'est qu'ils reposent sur une base commune: un canon primitif dont rien ne nous est parvenu.[2] D'après E. Lüders,[3] le Canon des Ecritures bouddhiques en pāli et en sanskrit a pour fondement un 'Urkanon' en dialecte oriental. Ce dialecte correspond pour l'essentiel à la Māgadhī des inscriptions d'Aśoka, mais représente un stade ultérieur de l'évolution linguistique.

Quoi qu'il en soit, si un topique donné est traité parallèlement dans les Nikāya et les Āgama, on peut supposer qu'il se trouvait déjà dans le Canon primitif. L'accord entre la tradition pāli et la tradition sanskrite garantit sinon

(2) Cf. F. Weller, "Die Überlieferung des Älteren Buddhistischen Schrifttums", *Asia Major*, V, fasc. 2 (1928), p. 149–182.

(3) E. Lüders, "Beobachtungen über die Sprache des Buddhistischen Urkanons", *Abh. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 10 (1954), p. 8.

son authenticité, au moins son ancienneté. Tel n'est pas le cas pour le *Logion du Lotus* qui figure dans le *Puppham* et le *Loke Sutta* de la recension pāli, mais n'apparait pas dans leurs quatre correspondants sanskrits.

Ce qui le rend encore plus suspect, c'est la façon dont il a été reproduit dans le *Loke Sutta* pāli. Nous avons vu plus haut qu'il s'adressait à des moines (*bhikkhave*). Or dans le *Loke Sutta*, l'unique interlocuteur du Buddha était le brahmane Doṇa. Normalement le Buddha aurait dû introduire la comparaison par les mots *seyyathāpi brāhmaṇo* "de même que, ô brahmane", mais le texte lui fait dire *seyyathāpi bhikkhave*, "de même que, ô moines" (Aṅguttara, II, p. 38, ligne 30), alors que les moines n'interviennent en rien dans le récit. En revanche, cette inconséquence est corrigée en fin de citation qui conclut en disant: *Buddho ti maṃ brāmaṇa dhārehī ti*, "tiens-moi donc pour Buddha, ô brahmane" (*ibidem*, p. 39, ligne 3)

Par ailleurs, si le *Logion du Lotus* peut trouver sa place dans le *Loke Sutta*, il semble hors du contexte dans le *Puppham Sutta*, et comme les recensions sanskrites n'en font point mention sous sa forme stéréotypée, on peut se demander s'il n'a pas été incorporé abusivement dans les deux Sutta pāli. Toutefois, si interpolation il y eut, elle fut antérieure au V^e siècle, puisque Buddhaghosa en explique quelques termes dans ses Commentaires sur le Saṃyutta (II, p. 320) et l'Aṅguttara (III, p. 79).

Voici une traduction condensée des deux Sutta pāli, s'inspirant en partie des explications fournies par Buddhaghosa.

1. *Pupphaṃ Sutta* (Saṃyutta, III, p. 138–140).

A Sāvatthi, le Bhagavat dit: Ce n'est pas moi qui discute avec le monde [des êtres], c'est le monde (des êtres) qui discute avec moi. Un diseur de vérité ne discute avec personne dans le monde. Ce qui n'est pas admis dans le monde des sages, je dis, moi aussi, que cela n'est pas. Ce qui est admis dans le monde des sages, je dis, moi aussi, que cela est.

Qu'est-ce qui n'est pas admis dans le monde des sages et que, moi aussi, je dis ne pas être? Que [les cinq agrégats], matière, sensation, notion, volitions et connaissance soient permanents, stables, éternels et immuables, cela n'est pas admis dans le monde des sages; et je dis, moi aussi, que cela n'est pas.

Qu'est-ce qui est admis dans le monde des sages et que, moi aussi, je dis exister? Que [les cinq agrégats]: matière, sensation, notion, volitions et connaissance soient impermanents, douloureux et sujets au changement est admis dans le monde des sages, et je dis, moi aussi, que cela est.

Il y a dans le monde des dharma en procès de décomposition (*loke lokadhamma*); ce sont [les cinq agrégats], matière, sensation, notion, volitions et connaissance, que le Tathāgata comprend et pénètre. Les ayant compris et pénétrés, il les proclame, enseigne, fait connaître, établit, analyse et manifeste. Si, après cela, quelqu'un ne connaît pas, ne voit pas, c'est un sot, un profane, un aveugle, privé de vision, de savoir et de vue. Que puis-je en faire?

Fait suite le *Logion du Lotus* qui termine le Sutta.

Le Buddha ne discute pas avec le monde des êtres (*sattaloka*), ce monde des

profanes qui croient à l'existence de l'Ātman, d'une entité permanente, heureuse, personnelle et pure.[4] En sa qualité de diseur de vérité (*dhammavādin*), difficile à réfuter (*duppaṭimantiya*),[5] il ne discute avec personne dans le monde. En revanche, il est pleinement d'accord avec le monde des sages (*loko paṇḍitānaṃ*): il nie ce que ceux-ci rejettent, il affirme ce qu'ils admettent.

Le problème traité ici concerne les cinq Khandha (*khandhapañcaka*), les cinq agrégats psychophysiques de l'existence à propos desquels surgit, chez les profanes, l'idée du "Je suis": *rūpa, vedanā, saññā, saṅkhāra* et *viññāṇa*.[6] Les sages, et le Buddha en premier lieu, nient qu'ils soient permanents, stables, éternels et immuables: ils ne sont pas un moi et n'appartiennent pas à un moi. Au contraire, ils sont impermanents, douloureux, et sujets au changement. De là ce dialogue si souvent engagé entre le Buddha et ses disciples:[7]

> —Que pensez-vous donc, ô moines, que soient les cinq khandha: permanents ou impermanents?
> —Impermanents, Seigneur.
> —Mais ce qui est impermanent, est-ce douleur ou bonheur?
> —Douleur, Seigneur.
> —Or donc ce qui est impermanent, douloureux et sujet au changement, peut-on, quand on le considère, dire: cela est mien, je suis cela, cela est mon moi?
> —On ne le peut pas, Seigneur.
> —Par suite, ô moines, tout Khandha, passé, futur ou présent, interne ou externe, etc..., n'est pas mien, je ne le suis pas, il n'est pas mon moi: c'est ce qu'il faut voir en vérité selon le savoir correct.

Les cinq Khandha, comme d'ailleurs les douze Āyatana et les dix-huit Dhātu, englobent l'ensemble des formations conditionnées (*saṅkhāra* ou *saṅkhātadhamma*), issues des causes et conditions. Les Khandha, naissant, durant un temps très court et périssant, évoluent de toute éternité dans le cycle des existences selon une production en dépendance (*paṭiccasamuppāda*) à douze membres dont le mécanisme a été découvert par les Buddha, mais n'a pas été fait par eux.[8]

Dans le présent Sutta, les cinq Khandha sont désignés par le terme *lokadhamma*, littéralement "choses de ce monde", mais il faut comprendre avec le Commentaire pāli: "choses en procès de décomposition parce qu'elles ont pour nature de se décomposer: *lujjanasabhāvatā*".[9] Cette interprétation repose sur une étymologie erronée rattachant *loka* à la racine *luji* "briser", alors qu'il dérive de la racine *loki* "briller". L'étymologie est courante dans les textes canoniques où nous lisons, par exemple: "On parle de *loka*; pourquoi l'appelle-

(4) Commentaire du Saṃyutta, II, p. 320: "*Aniccaṃ dukkham anattā asubhan*" *ti yathāsabhāvena vadantena saddhiṃ* "*niccam sukhaṃ attā subhan*" *ti vadanto vivadati.*

(5) Majjhima, II, p. 147.

(6) *Khemo Sutta* du Saṃyutta, III, p. 126–132.

(7) Vinaya, I, p. 14; Majjhima, I, p. 138–139; Saṃyutta, II, p. 124–125; Catuṣpariṣatsūtra, éd. Waldschmidt, 1957, p. 164–168.

(8) *Bhikṣusūtra* du Nidānasaṃyukta, éd. Tripāṭhī, 1962, p. 164–165.

(9) Commentaire du Saṃyutta, II, p. 320.

t-on ainsi? On l'appelle ainsi parce qu'il se brise".[10] L'étymologie sera à juste titre critiquée par les Mahāyānistes,[11] mais si inexacte soit-elle, elle a le mérite d'insister sur la caducité des Khanda.

Tout ce qui est destiné à naître est destiné à périr.[12] Soumis à cette norme, les cinq agrégats sont les *lokadhamma* en procès de décomposition. C'est ainsi que le Tathāgata "les comprend, les pénètre et les proclame..." Par le fait même, il comprend, pénètre et proclame la vraie Nature des choses (*dharmāṇāṃ dharmatā*) ou leur production conditionnée qui demeure stable, que les Buddha apparaissent ou non dans le monde.[13] Le Tathāgata ne sait que faire des profanes qui ignorent la Dharmatā : il ne discute pas avec eux.

2. *Loke Sutta* (Aṅguttara, II, p. 37–39)

Un jour, le Bienheureux cheminant sur la grand'route entre Ukkaṭṭha et Setabhya, laissait sur le sol les empreintes de ses pas, avec leurs roues aux mille rais, leurs jantes, leurs moyeux et leurs attributs au complet. Survint à sa suite le brahmane Doṇa qui, remarquant ces empreintes, se dit: quelle merveille extraordinaire! Ce ne seront certes pas les empreintes d'un être humain. Il les suivit et finit par découvrir, à quelque distance de la route, le Buddha assis sous un arbre, les jambes croisées, tenant le corps droit et fixant son attention droit devant lui. Doṇa s'approche et lui dit: "Votre Seigneurie ne sera-t-elle pas un *deva*, un dieu?" – "Non, brahmane, je ne serai pas un deva". – "Sera-t-elle alors un *gandharva*, musicien céleste, un *yakkha*, esprit céleste?" – "Non, brahmane". – "Alors, elle sera un *manussa*, homme?" – "Pas davantage" – "Si elle n'est rien de tout cela, qui sera-t-elle donc?" – "En moi", explique enfin le Buddha, "ont été détruits à tout jamais ces *āsava*, influx pervers, qui pourraient faire que je devienne un *deva*, un *gandharva*, un *yakkha* ou un homme. Sache, ō brahmane, que je suis Buddha".

Le Sutta se termine par le *Logion du Lotus* qui, comme on l'a vu, manque dans la recension sanskrito-chinoise correspondante. Il est suivi par quelques stances où figure la comparaison du lotus: "De même qu'un joli lotus blanc n'est pas souillé par l'eau, ainsi je ne suis pas souillé par le monde", c'est-à-dire, comme l'explique le Commentaire (III, p. 79), par le monde des formations conditionnées (*saṃkhāraloka*).

Emerveillé par l'empreinte des pas du Buddha, le brahmane Doṇa se demande quelle sera la forme d'existence de celui qui possède de telles carac-

(10) Saṃyutta, IV, p. 52.

(11) Pour les Prajñāpāramitāsūtra, les cinq Skandha sont désignés sous le nom de Loka, non pas en tant qu'ils se brisent, mais au contraire "en tant qu'ils ne se brisent pas et ne se désagrègent pas" (*na lujyante na pralujyante*). En effet, les cinq Skandha n'existant pas en nature propre ont la Vacuité pour nature propre, et cette Vacuité elle-même, ne se brise pas, ne se désagrège pas. – Cf. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. Wogihara, 1932, p. 538.

(12) Dīgha, I, p. 110; Majjhima, I, p. 380; Saṃyutta, IV, p. 47; Aṅguttara, IV, p. 186: *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabban taṃ nirodhadhammaṃ.*

(13) Cliché canonique très répandu: Saṃyutta, II, p. 25: *Uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā.*

téristiques. Quoi qu'en dise le Commentaire, il faut avec F.L. Woodward[14] laisser au verbe *bhavissati* son sens futur. Le Maître, assis sous l'arbre, se montre à lui sous sa forme humaine. Sera-t-il plus tard un dieu, un demi-dieu ou simplement un homme? Le Maître lui déclare qu'il n'assumera à l'avenir aucune forme d'existence, mais que dès maintenant il est Buddha. Et il lui en donne la raison: il a éliminé tous les Āsava en vertu desquels il pourrait assumer une forme quelconque d'existence. En d'autres termes, il échappera aux renaissances, et cette existence humaine sera pour lui la dernière.

En effet, il s'est complètement libéré des Āsava, littéralement des écoulements ou influx pervers qui vicient le triple monde. Ils sont au nombre de trois ou de quatre: l'attachement aux cinq plaisirs sensuels (*kāmāsava*) du monde matériel, l'attachement aux félicités du monde de la matière subtile et du monde immatériel (*bhavāsava*), l'attachement aux vues fausses (*diṭṭhāsava*), telles que la croyance à la personnalité, et l'attachement provenant de l'ignorance (*avijjāsava*) des vérités bouddhiques.[15]

L'élimination de ces passions et de ces ignorances se traduit par l'apparition de cinq agrégats purs, Anāsavakkhanda, ces éléments de sainteté qui aboutissent au Nirvāṇa: ce sont la moralité (*sīla*), la concentration (*samādhi*), la sagesse (*paññā*), la délivrance (*vimutti*), le savoir et la vision de la délivrance (*vimuttiññāṇa-dassana*).

La sagesse dont il est question ici est la sagesse "sainte, exempte d'impuretés et supramondaine";[16] c'est une vue correcte portant au premier chef sur la production conditionnée des phénomènes de l'existence, d'où il résulte que "toutes les formations sont impermanentes, toutes les formations sont douloureuses, toutes les choses sont impersonnelles", mais aussi que "le Nirvāṇa qui leur est opposé est calme".[17]

La vision correcte entraîne l'élimination des erreurs et des passions: la pensée se libère des Āsava. Cette délivrance est un affranchissement de la pensée par la sagesse. L'ascète qui y accède en a pleinement conscience: il sait et il voit qu'en lui tous les Āsava sont détruits et ne se reproduiront plus.

Les cinq agrégats purs se manifestent dès l'entrée dans le Chemin du Nirvāṇa, mais atteignent seulement leur perfection chez ceux qui n'ont plus à s'exercer (*asekha*), à savoir chez les saints (*arahant*) et chez les Buddha. Bien que l'omniscience d'un Buddha soit infiniment supérieure à la sagesse d'un saint, les Buddha et les saints participent à la même délivrance[18] et détiennent les mêmes éléments de sainteté, dénommés ici Asekhakkhandha, agrégats de ceux qui n'ont plus à s'exercer.[19]

Les cinq agrégats purs réclament un substrat où s'appuyer. Ils viennent se

(14) F.L. Woodward, *Gradual Sayings* II (1933), p. 44, note 1.

(15) Dīgha, II, p. 81; Aṅguttara, I, p. 165; Commentaire du Majjhima, I, p. 67.

(16) Voir la distinction entre sagesse mondaine et sagesse supramondaine, dans Majjhima, III, p. 72.

(17) Ce sont les quatre Sceaux ou Sommaires de la Loi bouddhique; voir les références dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain, 1944–80, p. 912, 1368–70, 1684, 2189.

(18) Aṅguttara, III, p. 34; Majjhima, II, p. 129; Saṃyutta, V, p. 410: *Ettha kho pan' esāhaṃ na kiñci nānākaraṇaṃ vadāmi yad idaṃ vimuttiyā vimuttim.*

(19) Saṃyutta, I, p. 99; Aṅguttara, I, p. 162.

juxtaposer aux cinq agrégats impurs, aux Upādānakkhandha de l'existence humaine auxquels le profane s'attache comme à son moi, à savoir la corporéité, la sensation, la notion, les volitions et la connaissance.

Durant les quarante-cinq années qui séparent son Illumination de son Parinirvāṇa, le Buddha Śākyamuni compte deux séries (*santana*) de Khandha:
1. Les cinq Khandha impurs (*sāsava*), corporéité, sensation, notion, volitions et connaissance qui, au cours d'un Saṃsāra qui n'a pas eu de commencement, transmigrent à travers les existences du Triple Monde.
2. Les cinq Khandha purs (*anāsava*), portés par le Buddha à leur suprême perfection (*sampadā*), à savoir la moralité, la concentration, la sagesse, la délivrance, le savoir et la vision de la délivrance, qui séparent du monde et aboutissent au Nirvāṇa.

La première série est d'ordre mondain (*lokika*); la seconde est d'ordre supramondain (*lokuttara*). Muni des Khandha impurs, Sakyamuni manifeste une existence humaine; doué des Khandha purs, il est Buddha.

Les Buddha et les saints qui, au cours de leur existence dernière, ont détruit les Āsava et accédé à la délivrance, conservent, quelque temps encore, les Khandha impurs qui les font apparaître comme des hommes. Leur Nirvāṇa est un Nirvāṇa "avec reste de conditionnement" (*sa-upadisesa*), et ils restent visibles aux dieux et aux hommes. Lorsqu'ils meurent et que leur corps s'est brisé, ils entrent dans le Nirvāṇa "sans reste de conditionnement" (*anupadisesa*): les dieux et les hommes ne les verront plus. Conservent-ils au moins les cinq Khandha purs qui faisaient d'eux des Buddha ou des saints? Nullement. Comme le précise un Sutta,[20] le Vénérable Sāriputta entra dans le Nirvāṇa complet et définitif (*parinibbuta*) sans emporter avec lui ces éléments de sainteté que sont la moralité, la concentration, la sagesse, la délivrance, le savoir et la vision de la délivrance. En effet, produits par les causes, ils doivent nécessairement disparaître, car tout ce qui naît doit périr. Mais c'est par ces Khandha purs que les Buddha et les saints, alors qu'ils se trouvaient encore dans le monde, n'étaient plus souillés par le monde et le surpassaient. Aussi, lorsqu'un bouddhiste prend refuge dans le Buddha et le Saṃgha, il se réfugie, non pas dans les personnes physiques des saints, mais dans les Khandha purs qui en font des Buddha et des Arahant.[21]

Le Maître a rangé parmi les questions à refuser celle de savoir si le saint existe ou n'existe plus après la mort.[22] En effet, la question est mal posée, car elle fait appel a deux domaines opposés et incompatibles. Après leur Parinirvāṇa, les Buddha sont sortis du monde du devenir soumis aux lois de la causalité, pour entrer dans celui de l'absolu échappant à ces mêmes lois et ne pouvant être défini ni par l'affirmation, ni par la négation. Śākyamuni qui fut homme par la série des cinq Khandha impurs, et Buddha par celle des Khandha purs, disparaît au moment du Parinirvāṇa, et on ne peut plus rien en dire. Mais

(20) Saṃyutta, V, p. 162.

(21) Cf. L. de La Vallée Poussin, "Documents d'Abhidharma. La doctrine des refuges", *Mélanges chinois et bouddhiques* I, 1931–32, p. 65–109.

(22) Sur les dix ou quatorze questions difficiles sur lesquelles le Buddha ne s'est pas prononcé (*avyākṛtavastu*), voir les références dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 154, en note.

ses disciples ne sont pas pour autant orphelins: il leur laisse en héritage le Dhamma, la doctrine de vérité et de sainteté qu'il a découverte et prêchée.[23]

Les sources anciennes parlent du Corps de la Loi (*dhammakāya*) du Buddha. Ce Corps de la Loi, comme l'a remarqué Monsieur P. Demiéville, est défini par l'enseignement même.[24] Il n'est un corps que par métaphore: "Le vrai corps des Buddha n'est pas le corps matériel dont les dévots vénèrent les reliques, mais l'enseignement, le Dharma ... qui survit au Buddha et de qui naissent les fils de Śākya".[25] Mieux que le corps de naissance destiné à périr, l'enseignement représente le vrai corps du Buddha: "Vakkali, à quoi te servirait de voir ce corps de pourriture? Celui qui voit le Dhamma, celui-là me voit".[26] Est-ce à dire que la Loi soit éternelle? Il faut distinguer. Tous les Buddha prêchent la Loi et celle-ci est destinée à disparaître. Celle de Śākyamuni subsista dans le monde durant mille ans; celle des Buddha qui le précédèrent dura longtemps ou peu de temps, suivant que, au moment de leur apparition, les êtres à convertir furent droits ou tors. Mais les Buddha qui se succèdent d'âge en âge prêchent toujours la même Loi, la même vérité, fût-ce par ces voies (*yāna*)[27] différentes, et en ce sens le Dharma est immuable.

Le *Logion du Lotus* cité avec plus ou moins d'à propos dans les Sutta pāli ne professe pas l'absolue transcendance des Buddha. Jusqu'à leur Parinirvāṇa, ils restent dans le monde du devenir par leurs Khandha impurs, et ils surpassent le monde par leurs Khandha purs. Après leur Parinirvāṇa, ils sont en dehors du monde et échappent ainsi à tout entendement.

II. LE LOGION DU LOTUS, SELON LES SECTES.

La primauté du Buddha n'a jamais été contestée: "Parmi tous les êtres sans pieds, à deux pieds, à quatre pieds, à beaucoup de pieds, corporels ou incorporels, conscients ou inconscients, le Buddha, Arhat et Samyak-saṃbuddha est le tout premier".[28] Il est invoqué sous dix appellations différentes qui expriment ses qualités inégalées. Il possède des savoirs et des pouvoirs insurpassés: les dix

(23) Dīgha, II, p. 100; III, p. 58, 77; Saṃyutta, III, p. 42; V, p. 144, 163.

(24) P. Demiéville, "Les versions chinoises du Milindapañha", *BEFEO*, XXIV, 1924, p. 69–70.

(25) L. de La Vallée Poussin, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, Appendice II: *Les corps du Bouddha*, p. 765.

(26) Saṃyutta, III, p. 120.

(27) On dira avec Aśoka que tout ce que le Buddha a dit est bien dit. Mais les Buddha ne prêchent pas toujours et en toutes circonstances la même vérité; leur enseignement est plus ou moins complet. La raison en est que, dans leur grande compassion, ils tiennent compte des dispositions et des capacités de leurs auditeurs. En se conformant au monde (*lokānuvartana*), ils ne trahissent pas la vérité. De là, les spéculations concernant le Véhicule unique.

(28) Voir les déclarations de primauté (*agraprajñapti*): Aṅguttara, II, p. 34; III, p. 35; V, p. 21; Itivuttaka, p. 87; Divyāvadāna, éd. Cowell et Neil, 1886, p. 154; Avadānaśataka, éd. Speyer, 1902, I, p. 49,329.

forces, les quatre assurances, les quatre savoirs exempts d'obstacle, les dix-huit attributs exclusifs, la grande bienveillance et la grande compassion. Sa conception, sa naissance, son illumination, sa vie publique et son Parinirvāṇa abondèrent en faits miraculeux sur lesquels les biographes n'ont cessé de renchérir. Tous les bouddhistes le proclament supérieur au monde (*lokuttara*), pareil au lotus sorti des eaux, mais si cette épithète traduit bien leur sentiment religieux, elle reste encore vague, et son sens exact demande à être précisé du point de vue philosophique: le Buddha est supérieur au monde, mais quelle est la nature de cette supériorité?

Le problème a été discuté dans les sectes ou les écoles qui se formèrent durant les premiers siècles du bouddhisme, sectes que la tradition a fixées au nombre de dix-huit.[29] Du point de vue de la bouddhologie, c'est-à-dire des croyances relatives au Buddha, ces sectes se rangent en deux groupes: les supranaturalistes qui ne voient dans le Buddha que des choses pures (*anāsravadharma*) et écartent tout ce qui, dans l'histoire de Śākyamuni, est humain ou terrestre; les sectes rationalistes, selon lesquelles Śākyamuni, avant son Parinirvāṇa, alliait des choses pures et impures (*anāsrava-* et *sāsravadharma*), et fut à ce titre un homme et un Buddha, restant entendu que ce qu'on appelle un homme (*pudgala*) n'est qu'une série de Skandha impermanents, douloureux, sujets au changement et ne constituant pas un moi.

1. Sectes supranaturalistes.

Les Mahāsāṃghika et leurs sous-sectes se firent les interprètes de la piété populaire en proclamant le Buddha supérieur au monde (*lokottaravāda*). Tout serait pur dans le Buddha, y compris son corps de naissance; sa naissance est purement apparitionnelle (*upapāduka*); son existence, une simple fiction; son corps est spirituel et, s'il manifeste extérieurement des qualités et des gestes humains qui en réalité lui sont étrangers, c'est uniquement pour se conformer au monde (*lokānuvartana*).

Mahāsāṃghika et Vibhajyavādin fondent leur docétisme sur le *Logion du Lotus* formulé ici de la façon suivante:

Le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde, qu'il aille ou se tienne debout, n'est pas souillé par les dharma du monde.[30]

Comme il a été dit plus haut, Buddhaghosa voyait dans les "dharma du monde" (*lokadhamma*) les cinq Khandha impurs en voie de décomposition (*lujjana*), mais selon la Mahāvibhāṣā, il s'agirait plutôt de la conjoncture humaine, des huit accidents affectant la vie des humains: gain, perte, gloire, discrédit, blâme, éloge, plaisir, peine.[31] Pour les docétistes, le Buddha ne les a pas vraiment rencontrés, ou s'il a feint de les rencontrer, il n'a pas été souillé par eux.

(29) Parmi les nombreux travaux relatifs aux sectes, je citerai seulement P. Demiéville, "L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha", *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, 1931–32, p. 15–64; J. Masuda, "Origin and doctrines of Early Indian Buddhist Schools", *Asia Major* II, 1925, p. 3–78; A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, 1955.

(30) Mahāvibhāṣā, T 1545, k. 44, p. 229*a*17–19; k. 76, p. 391*c*28–392*a*1; k. 173, p. 871*c*2–5.

(31) Dīgha, III, p. 260; Aṅguttara, II, p. 188; IV, p. 157; V, p. 53.

Le docétisme mahāsāṃghika est clairement formulé dans la préface du Mahāvastu qui ne constitue pas, il est vrai, la portion la plus ancienne du texte: "Chez les Buddha pleinement et parfaitement illuminés, absolument rien de commun avec le monde; ainsi donc, chez ces grands sages, tout est supérieur au monde (*sarvaṃ lokottaram*); leur naissance elle-même est supramondaine" (I. p. 159). C'est au bout de dix mois que tous les Bodhisattva sortent du sein de leur mère par le côté droit, mais sans en percer le flanc" (I. p. 148). "Transcendante la conduite du Bienheureux, transcendante sa racine de bien! Marche, station, position assise ou couchée sont transcendantes chez le Sage. Le corps du Sugata qui opère la destruction des liens de l'existence est, lui aussi, transcendant: la chose est hors de doute. Le port des vêtements chez le Sage est transcendant: la chose est hors de doute; l'ingestion des aliments chez le Sugata est pareillement transcendante. L'enseignement donné par ces hommes héroïques est tenu pour entièrement transcendant, et conformément à la vérité, je proclamerai la grandeur de ces êtres suprêmement intelligents. Rencontrant le lieu et le temps favorables et la maturité de l'acte approprié, les Conducteurs prêchent la Loi véridique ou salutaire. Les Buddha se conforment humainement aux usages mondains, tout en se pliant aussi aux conventions supramondaines. Ces hommes supérieurs adoptent les quatre attitudes, mais aucune fatigue ne s'abat sur ces êtres bienfaisants. Ils se lavent les pieds, mais la poussière n'y adhère point, et leurs pieds sont pareils à la fleur du lotus: c'est là pur conformisme. Les Saṃbuddha se baignent, mais la souillure n'est point en eux et leur image est pareille au disque d'or: c'est là pur conformisme ... Maîtres d'arrêter le Karman (s'ils le voulaient), les Victorieux manifestent le Karman et dissimulent leur souveraineté: c'est là pur conformisme. Ils prennent de la nourriture, mais la faim ne les tourmente pas: c'est pour fournir aux hommes l'occasion de donner, et par pur conformisme ... Quoique le corps du Sugata ne soit point le résultat d'une union sexuelle, les Buddha font mention de leur mère et de leur père: c'est là pur conformisme". (I, p. 167–170).

De provenance sarvāstivādin, mais très proche des Vaipulya mahāyānistes, le Lalitavistara (Ch. VIII, p. 118–119) met dans la bouche du jeune Śākyamuni des stances d'une résonance identique: "Quand je naquis, ce trichiliocosme a été ébranlé; Śakra, Brahmā, les Asura, les Mahoraga, Candra et Sūrya, ainsi que Vaiśravaṇa et Kumāra, abaissant leur tête à mes pieds, m'ont rendu hommage. Quel autre dieu se distinguerait-il de moi par sa supériorité? ... Je suis le dieu supérieur aux dieux (*devātideva*), supérieur à tous les dieux (*uttamaḥ sarvadevaiḥ*); pas un dieu n'est semblable à moi; comment y en aurait-il un, supérieur? En me conformant au monde, voilà comment j'irai ... Les dieux et les hommes s'accorderont à dire: "Il est dieu par lui-même (*svayam eva devaḥ*)".

Le docétisme des Mahāsāṃghika trouva de chauds partisans, non seulement parmi les sectes apparentées, Caitika, Pūrva- et Aparaśaila, établies dans les régions montagneuses du pays Andhra, mais encore chez les bouddhistes septentrionaux connus sous le terme vague d'Uttarāpathaka. Vainement combattu par le Theravāda singhalais et le Sarvāstivāda du continent indien, le docétisme fut l'une des positions de base du bouddhisme mahāyāniste, tant sous sa forme singhalaise (Vetullavāda) qu'indienne (école des Mādhyamika et des Vijñānavādin).

Les Traités sur les sectes compilés par Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva,[32] formulent une quinzaine de propositions docétistes qu'ils attribuent en commun aux Mahāsāṃghika et à leurs sous-sectes: les Buddha sont *lokottara*; ils sont exempts de dharma impurs (*sāsrava*); tous leurs discours sont en relation avec la prédication de la Loi qu'ils peuvent exposer par une seule émission de voix (*ekavāgudāhāra*); tous les Sūtra énoncés par eux sont de sens précis et définitif (*nītārtha*); leur corps matériel (*rūpakāya*), leur pouvoir (*prabhāva*) et la durée de leur vie (*āyuḥpramāṇa*) sont illimités; plongés en perpétuelle concentration d'esprit, ils n'éprouvent aucune fatigue à prêcher la Loi, à répondre aux questions, à agencer leurs phrases; ils comprennent toutes choses en un unique instant de pensée; jusqu'à leur entrée en Parinirvāṇa, ils ont toujours présent le double savoir libérateur: celui de la destruction des impuretés (*āsravakṣaya*) et celui de leur non reproduction (*anutpāda*) dans le futur.

Bien que ce soit pour les combattre, le Kathāvatthu attribue des thèses analogues aux Mahāsāṃghika, aux Andhaka, aux Uttarāpathaka et aux Vetulyaka: Les Buddha sont partout présents dans toutes les régions de l'univers (XXI, 6, p. 608) et peuvent suspendre les lois naturelles par leur pouvoir miraculeux (XXI, 4, p. 606); leur comportement (*vyavahāra*) est transcendant (II, 10, p. 221); l'odeur même de leurs excréments surpasse tous les parfums (XVIII, 4, p. 563); ils n'ont jamais résidé dans le monde des hommes (XVIII, 1, p. 559).

Les théories exposées ici dénient au Buddha toute vérité historique. Selon les anciens biographes, Śākyamuni, même après son illumination, a connu la calomnie, contracté des maladies, essuyé des refus et des affronts, et souffert des intempéries. Mais le Saint, sorti du monde, échappe aux contingences, et la souffrance n'a point de prise sur lui. Ses heurs et malheurs ne sont qu'apparents. S'il simule la douleur, c'est pour se conformer au monde et dans l'intérêt des êtres à convertir.

Le docétisme professé par les sectes supranaturalistes s'est transmis au Mahāyāna et a trouvé sa place tant dans l'école du Madhyamaka que dans celle du Vijñānavāda. Dès les premiers Vaipulyasūtra, le Buddha atteint une telle transcendance qu'il échappe au monde du devenir pour se confondre avec la Vraie Nature des choses (*dharmāṇāṃ dharmatā*) qui a pour caractère unique l'absence de tout caractère,[33] et ne peut être définie d'aucune manière, puisqu'elle a franchi les limites de l'être et du non-être. Elle-même n'est rien que ce soit, car la Vraie Nature est vide de Vraie Nature.[34]

Les Sūtra de la Prajñāpāramitā affirment qu'en perfection de sagesse on ne perçoit ni être, ni dharma, ni production conditionnée, ni arhat, ni pratyekabuddha, ni bodhisattva, ni buddha, en raison de l'absolue pureté (*atyantaviśuddhitā*).[35]

(32) Cf. A. Bareau, "Trois Traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva", *Journal Asiatique*, 1954, p. 229–266; 1956, p. 167–200.

(33) Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. Dutt. p. 164, 225, 244, 258, 261, 262, etc.: *Sarva ete dharmā ekalakṣaṇā yadutālakṣaṇāḥ.*

(34) *Ibidem*, p. 132, ligne 7: *Dharmatā dharmatāsvabhāvena śūnyā.*

(35) *Ibidem*, p. 146. lignes 9–17. L'Aṣṭasāhasrikā, p. 159 et suivantes, déclare tous les dharma semblables à une magie, semblables à un songe.

Vimalakīrti voyait le Tathāgata comme si rien n'était à voir. Le Tathāgata est en dehors du temps et du lieu, ne présente aucun caractère; il n'est ni souillé, ni purifié.[36]

Le Madhyamakaśāstra en conclut que le Tathāgata n'existe d'aucune manière (*sarvathā na saṃbhavaty eva tathāgataḥ*),[37] et cite de nombreux Vaipulya à l'appui de cette assertion: "Ceux qui m'ont vu sous une forme matérielle et qui se sont guidés sur ma voix, ces hommes engagés dans ces vues fausses et ruineuses, ne me verront jamais. C'est par la Loi que les Buddha doivent être vus, car les Conducteurs sont Corps de la Loi (*dharmakāya*). La nature des choses elle-même, étant inconnaissable, ne peut être discernée".[38]

Les êtres sont vides de moi et de mien; les choses, privées de nature propre et de caractères spécifiques, ne naissent pas et ne sont pas détruites. Le Buddha ne se trouve ni à l'intérieur, ni à l'extérieur des Skandha, purs ou impurs, car ceux-ci sont sans production, ni destruction. Son vrai corps est un corps doctrinal, une abstraction aux termes de laquelle l'absence de tout caractère est le Vrai Caractère, vide lui-même de nature propre et de spécification.

Aux spéculations des Mādhyamika qui viennent d'être ici brièvement esquissées, vinrent s'ajouter celles des Vijñānavādin qui proposèrent à leur tour diverses variétés de docétisme plus subtiles encore.

2. *Sectes rationalistes*

J'entends ici par sectes rationalistes celles qui, tout en magnifiant le Buddha, lui reconnaissent encore quelque chose d'humain. Elles restent proches des enseignements canoniques et ne contestent pas l'historicité du buddha Śākyamuni.

Comme on l'a vu plus haut, le Kathāvatthu n'a évoqué les thèses des Mahāsāṃghika, des Andhaka et des Uttarāpathaka que pour les combattre. Sur le continent indien, les adversaires les plus déclarés du docétisme furent les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika.

La Mahāvibhāṣā des Arhat Kaśmīriens consacre au sujet qui nous occupe un long passage (T 1545, k. 76, p. 391*a*6–392*c*6); L. de La Vallée Poussin l'a traduit en français sous le titre de: *Le corps de l'Arhat est-il pur?* dans les *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, I, 1931–32, p. 110–115.

La Mahāvibhāṣā commence par évoquer le *Logion du Lotus* dont les Mahāsāṃghika et d'autres tiraient argument pour prétendre que le corps du Buddha est pur, ou en d'autres termes, que tous les dharma de l'Arhat sont purs. C'était mal comprendre le texte. Quand il dit "Le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde": il s'agit du corps de naissance (*janmakāya*); quand il dit: "se tient dépassant le monde, n'est pas souillé par les dharma du monde (*lokadharma*)": il s'agit du corps de la Loi (*dharmakāya*) du Buddha. Le corps de naissance est impur (*sāsrava*); le corps de la Loi est pur (*anāsrava*).

(36) *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962, p. 355.

(37) Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti, éd. L. de La Vallée Poussin, 1903, p. 435, l. 5.

(38) *Ibidem*, p. 448.

Par corps de naissance, il faut entendre un assemblage de phénomènes psychophysiques comprenant matière (*rūpa*), sensation (*vedanā*), notion (*saṃjñā*), volitions (*saṃskāra*), et connaissance (*vijñāna*); en un mot, les cinq Skandha, issus des causes et conditions, supportant l'existence, engagés de toute éternité dans le déroulement du Saṃsāra avec ses naissances, vieillesses, maladies et morts, pris erronément pour une personnalité, foyer d'ignorances et de passions.

Le corps de naissance de Śākyamuni est impur, non seulement parce qu'il naît des Āsrava, mais encore parce qu'il fait naître des Āsrava chez les autres êtres: désir (*rāga*) chez Anupamā, haine (*dveṣa*) chez Aṅgulimāla, orgueil (*māna*) chez Garvita (?), erreur (*moha*) chez Uruvilvākāśyapa.

Au cours de son existence dernière, le Buddha connut les heurs et les malheurs de toute destinée humaine: ces huit accidents désignés sous le nom de *lokadharma*: gain (*lābha*) et perte (*alābha*), gloire (*yaśas*) et discrédit (*ayaśas*), blâme (*nindā*) et éloge (*praśaṃsā*), plaisir (*sukha*) et peine (*duḥkha*). C'était, pour la plupart, les résultats plaisants ou déplaisants des actes bons ou mauvais posés par lui au cours de ses existences antérieures.[39] Il s'agit bien de faits réels et non pas de fictions comme le veulent les Mahāsāṃghika et les Mahāyānistes.

Pour prouver que le corps de naissance du Buddha, soumis à la maturation des actes, est exclusivement impur, la Mahāvibhāṣā fait appel au *Nivṛtasūtra* du Nidānasaṃyukta (p. 140–144) qui dit: "Couverts par l'ignorance (*avidyā*), entravés par le désir (*tṛṣṇā*), le sot (*bāla*) et le sage (*paṇḍita*) se font un corps muni de pensée (*savijñānaka kāya*)".[40] Or, poursuit la Vibhāṣā, Bhagavat est compris parmi les sages; donc son corps est certainement le fruit de l'ignorance et du désir; donc le corps du Buddha est certainement impur.

Que les huit *lokadharma* aient affecté le corps impur du Buddha, infligé des blessures et causé des maladies, la chose est évidente. En effet, ces huit *lokadharma* sont conformes au monde et le monde est conforme aux huit *lokadharma*.[41] Mais, au dire de la Mahāvibhāṣā, le Buddha n'est pas conforme aux *lokadharma*, car s'il les subit matériellement, il ne les enregistre pas mentalement. Il rencontre gain, gloire, éloge et plaisir, sans que sa pensée produise exaltation ou satisfaction. Il rencontre perte, discrédit, blâme et souffrance, sans que sa pensée soit déprimée ou mécontente. Mais il tire cette impassibilité, non pas des cinq agrégats psychophysiques formant son corps impur, mais des éléments de vérité et de

(39) Theravādin et Sarvāstivādin affirment qu'après son illumination, le buddha Śākyamuni expia par des tourments et des maladies les fautes de ses vies antérieures: des brahmanes l'accusèrent du meurtre de Sundarī, Ciñcā le calomnia, une pierre lancée par Devadatta l'atteignit au gros orteil, une épine d'acacia lui transperça le pied, il souffrit de maux de tête et de rhumatismes au dos, il dut manger de l'orge à Verañjā, lui-même se livra durant six ans à de cruelles mortifications; mendiant sa nourriture dans un village de brahmanes, il s'en retourna le bol vide. Sur tous ces événements, voir les références dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 507–511; IV p. 1762–1774.

Parmi les sources les tenant pour authentiques, on peut citer le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (Gilgit Manuscripts, éd. Dutt, III, Part I, p. 211–218; T 1448, k. 18, p. 94–96), le Pubbakammapiloti, section 387 de l'Apadāna pāli, I, p. 299–301, et le Hing k'i hing king (T 197) traduit en chinois par le religieux sogdien K'ang Mong siang, en 194 p. C.

(40) Voir le Sutta pāli correspondant, dans Saṃyutta, II, p. 23–25.

(41) Aṅguttara, IV, p. 156· *Atth' ime lokadhammā lokaṃ anuparivattanti, loko ca aṭṭha lokadhamme anuparivattati.*

sainteté qui en font un Buddha. Ainsi donc, lorsque le *Logion du Lotus* affirme qu'il n'est pas souillé par les dharma du monde, il a en vue, non pas son *janmakāya*, mais son *dharmakāya*. Bien que dans le présent passage, la Mahāvibhāṣā ne le définisse pas, ce *dharmakāya* est la série des dharma purs (*anāsravadharmasaṃtāna*) caractérisant les Buddha et les Saints, à savoir: la moralité, la concentration, la sagesse, la délivrance, le savoir et la vision de la délivrance.

Dans la littérature indienne, le lotus symbolise la transcendance. Le *Logion du Lotus*, introduit dans les Sūtra bouddhiques, établit une comparaison entre le lotus "né dans l'eau et grandi dans l'eau, s'élevant au-dessus de l'eau et non souillé par l'eau" et le Tathāgata "né dans le monde, grandi dans le monde, ayant dominé le monde et demeurant non souillé par le monde". Ceci revient à dire que le Buddha est supramondain (*lokottara*), et tous les bouddhistes en sont intimement convaincus. Reste à savoir quelle est la nature de cette transcendance. Deux réponses comportant chacune une infinité de nuances ont été proposées. Sous la poussée du sentiment religieux, certaines sectes hīnayānistes, suivies par les grandes écoles mahāyānistes, retirent le Buddha du monde du devenir et ne lui reconnaissent aucune forme d'existence: sa manifestation dans le monde est une fiction pure et simple, provoquée, il est vrai, par une grande compassion. D'autres sectes hīnayānistes, interprétant les vieux textes canoniques, donnent une réponse plus rationnelle: Śākyamuni, au cours de son existence dernière et après son illumination, fut à la fois homme et Buddha, ou plus exactement Buddha tout en restant provisoirement un homme. Il fut homme par la série des cinq *upādānaskandha* impurs; il devient Buddha, Arhat et Samyaksaṃbuddha par la série des cinq Skandha purs portés à leur perfection. Au moment de son Parinirvāṇa, les deux séries de Skandha s'évanouissent et il n'y a plus rien de commun entre le Buddha et le monde du devenir, soumis à la causalité, souillé par les ignorances et les passions. Le Parinirvāṇa est Vimukti, libération, affranchissement total; le libéré est indéfinissable, car étant sorti du monde de la causalité, il échappe aux catégories de l'existence et de l'inexistence et ne peut être ni affirmé, ni nié. Il est Pāragū "passé de l'autre côté". Toutefois les vérités qu'il a découvertes, les normes qu'il a définies restent toujours valables; elles sont, au sens métaphorique du mot, le Corps de la Loi (*dharmakāya*) du Buddha.

LE MASSACRE DES ŚĀKYA: ESSAI D'INTERPRÉTATION

PAR

ANDRÉ BAREAU

Une tradition bien connue veut que tous les membres, ou presque tous, de la tribu des Śākya, à laquelle appartenait le Buddha, aient été massacrés par le roi des Kosala, nommé Virūḍhaka en sanskrit et Viḍūḍabha en pāli, vers la fin de la vie du Bienheureux. Quoique plusieurs orientalistes, et non des moindres, aient émis des doutes sur l'exactitude de tel ou tel élément important de cette tradition, aucun d'eux ne semble avoir accordé à celle-ci toute l'attention qu'elle méritait, sans doute parce que l'intérêt d'une telle étude paraissait bien mince. Il est vrai que le récit de cette tuerie n'a guère de relations avec l'histoire du bouddhisme proprement dit et que les Śākya ont joué un rôle infime dans l'histoire de l'Inde en général. Pourtant, il n'est peut-ête pas inutile d'examiner de près cette tradition a travers l'ensemble des documents qui nous l'ont transmise, lesquels sont assez nombreux et surtout très variés, tant par leur nature que par leur origine et par les détails qu'ils contiennent. Les voici:

Jātaka pali, édition V. Fausböll, London, 1877–1896, vol. IV, pp. 144–153: introduction āu Bhaddasāla-jātaka.

Dhammapada-aṭṭhakathā, édition H. Smith et H.C. Norman, London 1909–1925, vol. I, pp. 337–361.

Ekottara-āgama en traduction chinoise, édition de Taishō Shinshū Daizōkyō (= T.) n° 125, pp. 690a–693c.

Vinaya-piṭaka des Mahīśāsaka en traduction chinoise, édition T. n° 1421, pp. 140c–141c.

Vinaya-piṭaka des Dharmaguptaka en traduction chinoise, édition T. n° 1428, pp. 860b–861a.

Vinaya-piṭaka des Mūlasarvāstivādin en traduction chinoise, édition T. n° 1451, pp. 234a–244a.

Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra(?) en traduction chinoise, édition T. n° 152, pp. 30b–31c: *sūtra* sans parallèle pāli ni autre.

Arthavargīya-sūtra en traduction chinoise, édition T. n° 198, pp. 188a–189b: commentaire en prose de stances parallèles à celles de l'*Aṭṭhakavagga* du *Suttanipāta* pāli.

Dharmapada-arthakathā en traduction chinoise, édition T. n° 211, pp. 582b–583b: commentaire en prose de stances parallèles à celles du *Dhammapada* pāli.

Dharmapada-arthakathā en traduction chinoise, édition T. n° 212, pp. 624b–625a et pp. 746c–747a: autre commentaire en prose de stances parallèles à celles du *Dhammapada* pāli.

A cela, on peut ajouter les traditions recueillies sur place, pendant leur voyage en Inde, par Fa-hien au tout début du Ve siècle et par Hiuan-tsang dans le second quart du VIIe siècle. Les premières se trouvent dans le *Kao seng fa hien tchouan*, édition T. n° 2085, p. 861a–b; traduction anglaise de Samuel Beal, *The Travels of Fa Hian and Sung Yun*, London 1869, pp. 82–83 et 87; traduction anglaise de J. Legge, *A record of buddhistic Kingdoms*, Oxford 1886, pp. 64 et 67; traduction anglaise de Herbert A. Giles, *Record of the buddhistic Kingdoms*, London 1877, pp. 48 et 50–51. Les secondes sont rapportées dans le *Ta t'ang si yu ki*, édition T. n° 2087, pp. 900b et 901b–c; traduction anglaise de Thomas Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, London 1904–1905, vol. I, pp. 395–396 et vol. II, pp. 8–9.

Beaucoup plus tard, au milieu du XIe siècle, le poète Kṣemendra consacra tout un chapitre en vers de son *Avadānakalpalatā* à l'histoire de Virūḍhaka et du massacre des Śākya, mais cette oeuvre très romancée et surchargée d'ornements littéraires s'inspire pour l'essentiel du récit contenu dans le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivadin, mentionné ci-dessus. On peut se reporter à l'édition de P.L. Vaidya de ce long poème, in "Buddhist Sanskrit Texts" n° 22, Darbhanga 1959, tome I, chapitre XI, pp. 96–106, stances 353–399.

Enfin, il est encore fait allusion au massacre des Śākya dans quelques ouvrages anciens dont certains passages signalent le mal de tête dont le Bienheureux avait souffert à cette occasion. Nous pouvons toutefois négliger ces textes, dont aucun ne peut être regardé comme plus ancien que les plus vieilles de nos sources principales énumérées plus haut et qui n'ajoutent rien à ce que nous pouvons connaître par celles-ci.

L'étude comparée de ces sources principales aboutit d'abord à des observations d'ordre général. En premier lieu, aucun des éléments essentiels de leurs récits n'est invraisemblable, et il en est de même de la plupart de leurs autres détails, si bien qu'il semble aisé de restituer une narration conforme à la vérité historique; cela n'est cependant, disons-le tout de suite, qu'une illusion. Ensuite, comme nous l'avons déjà signalé, tous ces récits diffèrent grandement les uns des autres par leur structure: il n'y en a pas deux qui aient le même plan, qui comprennent les mêmes scènes ou éléments principaux, et les divergences de détail sont nombreuses et importantes, même entre les narrations qui se ressemblent le plus.

En outre, aucun des textes contant ce carnage et parvenus jusqu'à nous n'appartient aux parties les plus anciennes des recueils canoniques, mais ils sont tous postérieurs au règne d'Aśoka et même à la fin du IIIe siècle avant notre ère. En effet, si les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka nous ont transmis de tels récits dans leurs *Vinayapiṭaka* respectifs, récits du reste fort dissemblables entre eux,

les Theravādin ne font nulle part allusion au massacre des Śākya dans leur *Vinaya-piṭaka* et ne racontent cet événement que dans l'introduction du *Bhaddasāla-jātaka*, introduction dont le caractère tardif est certain. Par conséquent, c'est après les séparations successives des trois sectes parentes, Theravādin, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka, que furent introduits pour la première fois, à notre connaissance du moins, dans des recueils canoniques une relation de ce massacre. Les narrations de l'*Ekottara-āgama* et du *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin, cette dernière surtout, étant beaucoup plus longues et détaillées que celles des *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, doivent être regardées comme nettement plus récentes que celles-ci. Il en est de même des autres textes conservés en pāli ou en traduction chinoise, qui sont inclus dans les *Jātaka*, dans les commentaires de diverses versions du *Dharmapada* ou de certaines stances du *Suttanipāta*, ou qui sont des *sūtra* n'ayant pas de parallèle en pāli, comme l'est aussi, d'ailleurs, le récit de l'*Ekottara-āgama*. Pourtant, à côté de scènes et détails manifestement tardifs, quelques-uns de ces textes peuvent avoir conservé des éléments venus de versions très anciennes.

Le seul élément qui soit commun à tous les récits est le suivant: les Śākya furent massacrés par le roi des Kosala, Virūḍhaka, alias Viḍūḍabha, alors que le Buddha était encore vivant. Si la plupart des textes insistent sur le grand nombre des Śākya qui furent tués ainsi, aucun d'eux ne dit formellement qu'il n'y eut pas de survivants, mais au contraire plusieurs parlent de Śākya ayant échappé au carnage. Il en est ainsi des deux *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, dont les narrations se terminent par une scène dans laquelle ces survivants, nus et couverts de blessures, vont demander à des moines bouddhistes de leur donner des vêtements. On retire cependant de l'ensemble de ces récits l'impression très nette que le roi Virūḍhaka avait ruiné définitivement la prospérité et la puissance des Śākya, et n'avait laissé de ceux-ci qu'une petite minorité misérable et humiliée pour toujours.

Pourtant, si la scène du massacre est le seul élément commun à toutes ces narrations, trois de celles-ci (*Jātaka* pāli, *Dharmapada-arthakathā* T. n° 211 et T. n° 212 p. 746c) la réduisent à une courte phrase, montrant par là que, si elle était nécessaire à l'intelligence du récit, elle n'en était pas l'épisode principal, du moins dans ces trois textes. D'ailleurs, l'importance relative des différentes scènes varie beaucoup avec les narrations et, dans les plus complexes de celles-ci, celles du *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin et de l'*Avadānakalpalatā* en particulier, on peut hésiter à définir celle que l'on doit considérer comme étant l'épisode principal.

Cette grande diversité de structure, sur laquelle nous avons attiré l'attention plus haut, correspond au moins en partie à celle des buts visés manifestement par les auteurs. Ceux des trois *Vinaya-piṭaka* voulaient conter dans quelles circonstances le Buddha avait été amené à énoncer une certaine règle de discipline monastique, relative au don de vêtements des moines à certains laïcs indigents ou au port de bijoux par les moines. Les auteurs du *Jāṭaka* pāli, de l'*Ekottara-āgama* et du *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra* visaient à introduire le récit d'un de ces contes édifiants par lesquels le Bienheureux aimait à expliquer un événement

du présent par la maturation d'actes accomplis dans une existence antérieure. Quant au *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli, aux *Dharmapada-arthakathā* traduits en chinois et a l'*Arthavargīya-sūtra*, leurs auteurs avaient pour but de commenter des stances diverses appartenant à certaines versions du *Dharmapada* ou du *Suttanipāta*. En outre, à côté de ces intentions principales de nos textes, on en trouve aussi d'autres qui, pour être secondaires, n'en sont pas pour autant négligeables. Les unes sont de même nature que les précédentes mais réparties différemment dans les récits: stances édifiantes dans les *Vinaya-piṭaka* ou les *sūtra*, contes du type des *jātaka* dans le *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli et l'un des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise. Les autres appartiennent à des genres différents: sermons du Buddha, propos édifiants en prose ou en vers attribués à des disciples laïcs, actes pieux, voire héroïques, accomplis par des fidèles, ou au contraire châtiments spectaculaires infligés à des criminels par le seul jeu de la maturation de leurs actions. Les textes les plus longs, qui sont aussi les plus complexes, sont ceux qui offrent le plus de diversité dans les buts visés par leurs auteurs, tant et si bien qu'on ne peut déterminer quelle est l'intention principale de Kṣemendra, le poète auquel on doit l'*Avadānakalpalatā*. Il apparaît donc que la raison d'être de ces divers récits n'était pas la pure et simple narration de la tuerie dont les Śākya avaient été victimes, mais que celle-ci servait seulement de prétexte pour amener un conte du type des *jātaka*, des propos ou une scène édifiants, ou qu'elle était un moyen utilisé pour commenter quelques belles stances comme celles du *Dhammapada* ou du *Suttanipāta*, ou encore qu'elle avait été choisie comme anecdote employée pour justifier une certaine règle de discipline monastique. Aucun d'eux n'avait pour but de conserver la mémoire de l'événement tragique qu'il relatait.

Cela ne signifie pas pour autant que ce carnage apparaisse dans nos textes, à quelques exceptions près, comme une sorte de fait gratuit, sans causes ni conséquences connues, et nous ne devons pas en être surpris car cela est tout à fait conforme à l'esprit et aux buts des auteurs bouddhistes. Nous pouvons, au contraire, être étonnés de ce que certains de nos récits aient négligé de préciser les causes de cet événement ou ses conséquences. En effet, dans les trois relations que contiennent les deux *Dharmapada-arthakathā* traduits en chinois, aucune raison ne nous est donnée pour expliquer le conflit opposant le roi Virūḍhaka aux Śākya ni la tuerie qui s'ensuit. Par ailleurs, ni le *Jātaka* pāli, ni le *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka, ni l'un des trois récits des *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise (T. n° 212, p. 625a) ne font la moindre allusion à la mort du terrible roi des Kosala, auteur de ce carnage, comme si les auteurs de ces trois textes n'avaient rien trouvé de répréhensible dans le crime qui avait presque anéanti la tribu à laquelle appartenait le Bienheureux. Or, les récits des deux *Dharmapada-arthakathā* en version chinoise et du *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka sont, par leur brièveté et la relative simplicité de leur structure, ceux de nos textes qui paraissent les plus archaïques, du moins les plus fidèles à ce qu'a dû être l'état le plus ancien de la tradition concernant le massacre des Śākya. Il semble ainsi qu'au début, les auteurs bouddhistes de nos récits aient ignoré ou négligé le parti qu'ils pouvaient tirer de celle-ci.

Leurs successeurs, auxquels on doit les autres textes contant cet événement, ont largement comblé ces lacunes. En premier lieu, tous, y compris l'auteur de la seconde narration du *Dharmapada-arthakathā* (T. n° 212, p. 747a), racontent

avec plus ou moins de détails la mort du roi Virūḍhaka et de son entourage, ajoutant généralement à cela les enseignements que sut en tirer le Buddha. Comme celui-ci l'avait prédit, et malgré les précautions prises par le souverain criminel, Virūḍhaka fut tué sept jours après son forfait, soit par une inondation subite, soit par un incendie soudain.

D'un autre côté, ces auteurs définirent les causes de la tuerie, et cela de deux façons très différentes, soit que ces causes aient appartenu au monde présent, soit qu'elles aient remonté à un lointain passé et qu'elle fussent liées à la maturation des actes. Comme les premières sont données dans tous nos textes à la seule exception des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise alors que les secondes sont ignorées non seulement de ceux-ci mais encore de plusieurs autres narrations ou mentionnées très brièvement, on est tenté de penser que les causes présentes, qui sont fort vraisemblables, ont pour origine une étape de la tradition nettement plus ancienne que les causes passées, lesquelles sont des contes du type des *jātaka*.

Voyons d'abord ces causes passées, qui appartiennent évidemment à la légende. Il n'y est pas fait la moindre allusion dans les trois récits des deux *Dharmapada-arthakathā* traduits en chinois, non plus que dans le *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka ni dans l'*Arthavargīya-sūtra*, c'est-à-dire dans ceux de nos textes qui, pour les raisons données plus haut, appartenance au *Tripiṭaka* ou simplicité relative de structure, nous paraissent les plus fidèles à la forme primitive de la tradition. Le *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka, qui appartient au même groupe pour ces raisons, ne contient qu'une simple allusion, placée dans la bouche de Mahānāman et non pas dans celle du Buddha: lors du carnage, le pieux Śākya exhorte les victimes à penser que leur supplice est dû, non pas à la cruauté de Virūḍhaka, mais à la maturation de leurs mauvaises actions passées, sans apporter cependant aucune précision sur la nature de celles-ci. Les autres récits, en général plus tardifs apparemment, nous renseignent au contraire sur les fautes commises par les Śākyā dans leurs existences antérieures, soit en quelques mots dans les deux textes pālis, *Jātaka* et *Dhammapada-aṭṭhakathā*, soit beaucoup plus longuement dans l'*Ekottara-āgama*, le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin, le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra* et l'*Avadānakalpalatā*, où le Bienheureux conte à ses moines un véritable *jātaka*. Nos sources diffèrent en outre sur la nature de la faute passée commise ainsi par les Śākya: pour les deux textes pālis, il s'agit de l'empoisonnement d'une rivière, tandis que les autres s'accordent à y voir l'activité d'un groupe de pêcheurs tuant quotidiennement des poissons, certains précisant qu'ils causèrent un jour les souffrances et la mort de deux grands poissons, qui renaquirent beaucoup plus tard dans le corps de Virūḍhaka et celui de son principal conseiller, et exercèrent alors leur vengeance sur leurs anciens bourreaux. Le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin, qui contient le plus long de nos récits, ajoute à ce crime passé des Śākya celui qu'ils auraient commis dans une autre existence antérieure, alors que, bandits de grand chemin, ils avaient fait périr de façon atroce deux innocents marchands. Comme on le voit, ces divers contes, ignorés de plusieurs de nos textes parmi les plus anciens, réduits à de simples mentions dans trois autres, déve-

loppés seulement en quelques phrases ailleurs, sont fort probablement des inventions assez tardives.

Il en va tout autrement de la cause du massacre appartenant au monde présent. Comme nous l'avons vu, elle n'est ignorée que des trois récits des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise, et de plus elle est décrite semblablement dans toutes les autres narrations. C'est, nous disent celles-ci, pour se venger d'une cruelle offense reçue des Śākya dans sa jeunesse que Virūḍhaka, devenu roi des Kosala, les attaqua, les vainquit et les massacra. Etant allé à Kapilavastu en compagnie d'un ami de son âge, le jeune prince en fut chassé par les Śākya habitant cette ville, que sa présence en ces lieux irritait et qui l'injurièrent gravement en l'appelant "fils d'une esclave". Les deux textes pālis et le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin ne mentionnent pas cette injure, mais ils expliquent auparavant que Virūḍhaka est effectivement le fils d'une esclave des Śākya épousée par le roi Prasenajit qui la croyait de caste noble. On peut donc voir dans cette omission une simple maladresse de détail car, dans ces trois textes comme dans la plupart des autres, il est clair que la raison de l'hostilité des Śākya envers le jeune prince est l'origine servile de celui-ci. Les deux textes pālis l'expliquent du reste nettement à deux reprises dans le récit de cet épisode: d'abord en disant que les Śākya adultes, bien que recevant courtoisement le jeune Virūḍhaka, éloignent leurs enfants de la ville pour qu'ils ne se trouvent pas en contact avec le fils d'une esclave; ensuite, en faisant apprendre indirectement au prince, au moyen des propos d'une servante des Śākya entendus fortuitement par un homme de sa suite, le secret de sa naissance. Dans deux de nos textes, le *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka et l'*Arthavargīya-sūtra*, l'injure lancée à Virūḍhaka semble une simple manifestation de colère et d'orgueil dépourvue de fondement, car il manque à leur narration, comme à celles des deux *Dharmapada-arthakathā* qui ignorent tout de la visite du prince adolescent à Kapilavastu, la série de scènes antérieures contant le mariage du roi Prasenajit avec l'esclave des Śākya. L'hostilité furieuse de ces derniers n'y apparaît cependant pas comme gratuite, car ces deux textes l'expliquent de la même façon que le font aussi le *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, l'*Ekottara-āgama* et le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra*, à savoir que le prince des Kosala s'est assis pour se reposer dans le nouveau hall construit par les gens de Kapilavastu et que personne ne devait utiliser avant que le Buddha ne l'eût inauguré par une cérémonie alors en préparation. Ainsi donc, par ignorance ou insouciance de jeunesse, Virūḍhaka a commis ce qui est aux yeux des Śākya un horrible sacrilège, et cela suffit à exciter leur indignation au point que, ne se dominant plus, ils adressent au prince l'une des plus graves injures que peut leur dicter leur imagination enfiévrée par la colère.

En somme, nous pouvons sans doute retrouver ici trois étapes successives de la formation de la tradition: tout d'abord, le massacre des Śākya par Virūḍhaka, décrit comme un fait brut; deuxièmement, la cause de cette tuerie que l'on recherche et que l'on définit comme ayant été une injure précise, "fils d'une esclave", lancée par les habitants de Kapilavastu au prince pendant un séjour précédent de celui-ci dans leur ville; enfin, la raison de cet outrage. Ce dernier se présente de deux façons différentes, mais non pas contradictoires puisqu'elles se combineront habilement dans trois de nos textes: en premier lieu sans doute, la colère des Śākya devant le sacrilège commis par leur visiteur;

ensuite, l'origine réellement servile de celui-ci, qui suffit par elle-même à provoquer la fureur des gens de Kapilavastu dont l'orgueil de caste est blessé; ces deux explications étaient probablement indépendantes à l'origine et tout aussi imaginaires l'une que l'autre, quoiqu'elles soient également vraisemblables.

Là où l'on admit que Virūḍhaka était vraiment le fils d'une esclave, on en vint assez vite à chercher comment une telle chose avait pu se produire, et naturellement on trouva. Puisque ce prince est présenté dans tous nos récits comme roi des Kosala et fils de Prasenajit, il s'agit là d'une donnée assez ancienne qu'on pouvait d'autant moins écarter qu'on n'avait aucune raison de le faire. Il restait donc à expliquer pourquoi, dans quelles conditions, le puissant souverain des Kosala qu'avait été Prasenajit avait bien pu épouser une fille d'esclave. Tout d'abord, pour que les Śākya fussent si bien renseignés sur ce fait infamant et qu'ils fussent même les seuls à le connaître selon toute apparence, il fallait que cette femme leur ait appartenu, et par conséquent que certains d'entre eux au moins aient joué un rôle dans ce mariage. Puisqu'on ne pouvait croire, de toute évidence, que le fier roi des Kosala ait épousé en pleine connaissance de cause une esclave des Śākya, ou de toute autre tribu du reste, il fallait qu'il eut été trompé sur la véritable condition sociale de cette femme, et cette fraude ne pouvait avoir d'autres auteurs que les maîtres de cette esclave, c'est-à-dire les Śākya. D'autre part, il était incroyable que ces derniers, beaucoup moins nombreux et puissants que les Kosala et plus ou moins vassaux du souverain de ceux-ci, soient venus eux-mêmes offrir à Prasenajit une de leurs esclaves comme épouse, même déguisée en fille noble, car c'eût été là un acte d'une audace et d'une imprudence folles. C'était donc le roi en personne qui avait demandé aux Śākya une de leurs filles, de la même caste guerrière que lui, pour une raison que l'on préciserait plus tard car une telle demande ne semblait pas invraisemblable. Sans doute avait-on pensé au fond que cette démarche de Prasenajit servirait à rehausser la gloire des Śākya en montrant que le roi des Kosala, l'un des plus grands souverains indiens de l'époque du Buddha, avait recherché une alliance matrimoniale avec les parents du Bienheureux.

Il fallait alors expliquer pourquoi les Śākya lui avaient donné comme épouse une de leurs esclaves au lieu de la fille de haute naissance qu'il désirait, et comment on avait choisi cette femme. Dans les quatre narrations apparemment les plus anciennes qui nous content cet épisode, à savoir le *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, l'*Ekottara-āgama* et les deux textes pālis, les Śākya sont fort embarrassés par la demande royale, car leur ancienne coutume et leur fierté de caste leur interdisent de donner une de leurs filles en mariage à un homme d'une autre tribu, serait-il aussi noble et illustre que le roi Prasenajit, et parce qu'ils craignent d'autre part la colère de ce dernier s'ils lui opposent un refus. Ils sont parfaitement conscients de ce que le souverain des Kosala est bien plus fort qu'eux et qu'un conflit avec lui amènerait leur perte; ils le sont d'autant mieux que, dans les deux premiers de ces quatre récits, Prasenajit accompagne sa demande d'une menace fort claire. Ils croient donc se tirer d'affaire en envoyant au roi l'une de leurs belles esclaves, déguisée et parée, en la faisant passer pour une fille de leur caste, mais cette solution se présente avec quelques variantes dans nos textes: ce sont les Śākya en groupe qui agissent ainsi, d'après

les Mahīśāsaka; c'est l'un d'eux, nommé Mahānāman, qui prend cette grave décision si l'on en croit les trois autres narrations, où cet homme propose à ses amis de donner la fille d'une de ses propres esclaves, ce qui est accepté aussitôt. Le choix de ce Mahānāman pour un tel rôle fut certainement guidé par la tradition très ancienne qui faisait de lui l'un des plus zélés disciples laïcs que le Bienheureux ait compté parmi les Śākya, et il agit ici comme l'un des plus sages et des plus dévoués de ceux-ci. Dans l'*Ekottara-āgama,* qui semble être ainsi demeuré fidèle à la forme primitive de cette scène, Mahānāman donne la fille d'une esclave née dans sa maison mais dont le père demeure inconnu de nous, sans doute un esclave lui aussi, et il la choisit seulement à cause de sa beauté merveilleuse. Dans les deux textes pālis, elle est la propre fille de Mahānāman, que celui-ci eut jadis d'une de ses esclaves, et par conséquent, si elle de condition servile selon les considérations sociales alors en vigueur chez les Śākya comme chez les Kosala, le sang noble de son père n'en coule pas moins dans ses veines, ce qui atténue l'indignité de sa naissance aux yeux des auteurs bouddhistes.

Les trois autres récits, dont deux appartiennent à des étapes plus tardives de la tradition, nous donnent des explications très différentes, et beaucoup moins vraisemblables, du mariage du roi des Kosala avec cette esclave des Śākya. S'il faut en croire le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra,* ces derniers répondent d'abord à Prasenajit par un refus, justifié non pas par leur fierté de caste ou leur coutume, mais par le fait qu'étant tous devenus ascètes bouddhistes, ils ont abandonné depuis longtemps toute vie conjugale et par conséquent ils n'ont pas de fille nubile à offrir en mariage au roi. C'est assurément là une raison péremptoire, et le roi ne peut s'irriter de leur réponse négative à sa demande. Il la reçoit donc avec calme, mais, étant résolu à épouser une fille des Śākya, il renouvelle sa demande. Cette fois, les Śākya lui expliquent qu'ils peuvent seulement lui offrir la fille d'une de leurs esclaves, s'il veut bien l'accepter sans se fâcher. Sans hésiter, Prasenajit leur fait connaître son accord et il épouse, peu après, la fille d'esclave que les autres lui envoient. Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister sur les invraisemblances criantes de ces deux versions successives contenues dans le même *sūtra,* et qui ne font pas grand honneur à l'intelligence de leurs auteurs.

Pour n'être guère plus vraisemblable, le récit des Mūlasarvāstivādin est quand même meilleur, en tout cas plus conforme à la psychologie prêtée aux héros de romans, en Inde comme ailleurs, car c'est tout simplement l'amour, l'amour fou, qui est à l'origine de ce mariage. S'étant égaré sur le territoire des Śākya de Kapilavastu au cours d'une partie de chasse, le roi Prasenajit rencontre soudain la belle Mālikā et s'en éprend aussitôt, frappé du fameux coup de foudre. Il va aussitôt demander l'élue de son coeur à celui dont elle dépend, c'est-à-dire Mahānāman, et il apprend l'histoire de celle-ci: fille d'un couple de brahmanes parfaitement honorables par leurs vertus comme par leur caste, elle tomba dans la misère à la mort de son père et fut recueillie par le généreux Śākya, qui l'employa comme servante chargée de cueillir et assembler des fleurs, mais non pas comme esclave. Ainsi donc, bien que sa condition présente soit inférieure, elle n'est toutefois pas infamante et, de plus et surtout, sa haute naissance la rend digne d'épouser le puissant souverain des Kosala. Très honnêtement, poussé par un excès de scrupules, Mahānāman argue que Mālikā n'est pas sa parente mais seulement une pauvre domestique, et il propose à Pra-

senajit de choisir à sa place une fille de la noble race des Śākya, dont certaines sont aussi belles qu'elle. A cela, le roi répond sans hésiter qu'il ne veut pas d'autre épouse que sa bien-aimée et Mahānāman s'incline alors devant une volonté aussi ferme. Nous sommes ici en plein roman, et c'est sans doute ce qui a plu à Kṣemendra, qui a largement brodé sur cette version de l'épisode dans son *Avadānakalpalatā*. Il y a là, notons-le, un retournement complet de la situation décrite par les Mahīśasaka, l'*Ekottara-āgama* et les deux textes pālis, où Prasenajit voulait épouser une fille noble des Śākya et où ceux-ci lui donnaient une esclave déguisée.

Les raisons pour lesquelles le roi des Kosala tenait tant à nouer des relations matrimoniales avec les Śākya sont données généralement, quand elles le sont, avec tellement de flou et de diversité qu'on ne peut aucunement douter de leur caractère imaginaire. Prasenajit obéit ainsi au désir soudain de montrer sa puissance (*Ekottara-āgama*) et aux règles de l'exogamie particulières à sa caste (*Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka), ou bien il veut mettre un terme à l'inimitié opposant les Śākya aux Kosala (*Ṣaṭpāramitāsaṃgrahā-sūtra*), ou encore il veut ainsi gagner l'amitié des moines bouddhistes pour qu'ils acceptent ses invitations à déjeuner (les deux textes pālis), ou enfin il y est poussé par un amour soudain, comme nous venons de le voir.

Ainsi donc, l'enchaînement des causes qui, selon nos récits, auraient provoqué le massacre des Śākya par Virūḍhaka nous apparaît-il de plus en plus douteux au fur et à mesure que nous le remontons, le long du temps. Tout au plus pouvons-nous accorder un certain degré de probabilité au premier maillon de cette chaîne, à la cause directe du carnage telle qu'elle est définie par les narrations qui paraissent refléter le plus fidèlement la forme la plus ancienne de la tradition, à savoir que le roi des Kosala voulait se venger d'un outrage que lui avaient infligé les Śākya pendant un séjour qu'il avait fait à Kapilavastu dans sa jeunesse. Nous pouvons à la rigueur admettre que ses hôtes l'avaient alors traité de "fils d'une esclave" parce qu'il avait commis par légèreté ou ignorance ce qu'ils considéraient comme une sorte de sacrilège, mais tout le reste doit appartenir au vaste domaine de la pure fiction.

Il en est de même, à plus forte raison, des épisodes variés que plusieurs de nos textes racontent avant d'en venir à la narration de la tuerie et dont la plupart n'ont que de lointains rapports avec celle-ci. Les plus vraisemblables, tant par leur contenu que par l'accord des différents récits sur leurs éléments principaux, sont ceux qui concernent la prise du pouvoir royal par Virūḍhaka et ses conséquences immédiates: le complot fomenté dans l'entourage du prince, le vol des insignes de la royauté par le ministre auquel ils ont été confiés par Prasenajit pendant que celui-ci converse avec le Buddha, le sacre de Virūḍhaka, le voyage du roi déchu à Rājagṛha où il va chercher l'aide du roi des Magadha, Ajātaśatru, la mort brutale de Prasenajit dès son arrivée aux portes de la ville. Cet ensemble de scènes est conté, avec des variantes seulement secondaires, par les deux textes pālis, l'un des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise (T. n° 211), le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin et l'*Avadānakalpalatā*. Au contraire, les deux *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, l'*Ekottara-āgama*, le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra* et l'*Arthavargīya-sūtra* disent clairement ou laissent à entendre que Virūḍhaka devint roi des Kosala après que son père Prasenajit fut mort de vieillesse et sans qu'il fût besoin de le chasser du trône.

Cela suppose que leurs auteurs ont ignoré l'histoire du complot mentionnée ci-dessus ou qu'ils l'ont négligée pour une raison sérieuse, notamment parce qu'ils la jugeaient pour le moins contestable. Comme plusieurs d'entre eux semblent s'être inspirés des formes les plus anciennes de la tradition, nous sommes inclinés à penser qu'ils sont restés plus fidèles que les précédents à la vérité historique, ou plus exactement à ce qui paraissait tel, c'est-à-dire que Virūḍhaka a dû succéder à son père tout naturellement, sans l'avoir évincé. On peut d'ailleurs deviner les raisons qui ont pu suggérer à ses auteurs l'histoire du complot: d'abord, montrer combien était grande l'impatience du prince de se venger des Śākya, impatience qui était à la mesure de sa haine, donc de la cruauté de cette vengeance; ensuite, noircir le personnage de Virūḍhaka, auteur de ce crime horrible aux yeux des bouddhistes qu'est l'extermination des parents et amis de jeunesse du Bienheureux. Or, comme il le dit lui-même dans la plupart des textes au moment où il subit l'outrage des Śākya, il ne pourra se venger que lorsqu'il sera devenu roi, et par conséquent son furieux désir de vengeance doit le conduire à s'emparer du trône le plus tôt possible, ce qui l'oblige à employer des moyens illégaux. Du reste, même en dehors de nos récits, on saisit l'intention de présenter parfois ce prince sous les traits d'un homme méchant et violent, comme il le sera dans certains épisodes ajoutés à la narration du massacre: le meurtre du prince Jeta son proche parent, et l'exécution cruelle des jeunes femmes de la tribu des Śākya.

Les autres épisodes précédant la relation du carnage sont, eux, certainement le produit de l'imagination des auteurs, comme le prouvent les divergences importantes séparant alors les divers récits et aussi le fait qu'on les trouve seulement dans un très petit nombre de ceux-ci. La scène dans laquelle le prince recoit un nom à sa naissance, bien que figurant dans cinq de nos sources, a visiblement été inventée de toutes pièces et indépendamment les uns des autres par les auteurs, tant sont grandes les différences, y compris celles qui se rapportent à ses éléments essentiels: la forme du nom donné à l'enfant, sa signification et ce qu'on en déduit. Il en va de même des relations entre le roi Prasenajit et les moines bouddhistes avant qu'il ne songe à épouser une fille des Śākya, quoiqu'elles soient expliquées par quatre textes, et des passages relatifs à l'origine de la jeune esclave qui lui sera donnée en mariage, tels qu'on les trouve dans trois récits. La scène dans laquelle cette femme se heurte à l'hostilité de sa belle-mère, l'épisode racontant comment elle devient l'amie de l'autre épouse de Prasenajit, aussi belle qu'elle-même, l'histoire du général Bandhula et la légende des deux marchands, l'un dévot et vertueux, l'autre méchant et insolent, ne figurent chacun que dans un ou deux de nos textes, auxquels ils ont manifestement été ajoutés très tard et gratuitement puisqu'ils n'ont aucun rapport avec le sujet principal de ceux-ci.

L'objet de notre étude, le massacre des Śākya, est conté en quelques mots seulement par trois récits: le *Jātaka* pāli et deux des trois récits des *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise. Partout ailleurs, il est narré beaucoup plus longuement, en plusieurs épisodes.

Le premier de ceux-ci par ordre chronologique n'est absent que des trois

récits des deux *Dharmapada-arthakathā* traduits en chinois, et il est semblable par ses éléments essentiels dans tous les autres textes. Rappelé par son conseiller au souvenir de l'affront subi jadis du fait des Śakya, le roi Virūḍhaka part en guerre contre ceux-ci et se dirige vers Kapilavastu à la tête de sa puissante armée. Apprenant cela, le Bienheureux va se placer au bord de la route que doit nécessairement suivre cette troupe et il s'assied au pied d'un arbre dont le feuillage rare n'offre guère d'ombrage. Quand Virūḍhaka arrive à cet endroit, il s'arrête, surpris, et il demande au Buddha pourquoi il a choisi cet arbre alors que d'autres, au feuillage touffu, se dressent près de là. Le Bienheureux lui répond que ses parents lui servent d'ombrage et le roi, comprenant que le Buddha veut protéger les Śākya, renonce à son projet guerrier, fait demi-tour avec son armée et revient à Śrāvastī. Bien qu'il n'y ait rien là d'invraisemblable, il s'agit manifestement d'une légende, car on ne pouvait admettre que le Bienheureux, dont la justice et la compassion étaient bien connues, ait pu laisser tuer les Śàkya, ses parents et ses amis, sans avoir rien tenté pour les protéger, alors qu'ils étaient seulement coupables d'avoir proféré des paroles blessantes pour l'orgueil du roi. Dans certains de nos récits, la même scène se répète une ou deux fois, simplement mentionnée ou relatée en quelques mots, pour mieux prouver combien étaient grands la compassion du Buddha et son désir d'épargner aux Śākya un sort aussi cruel que celui auquel ils étaient destinés.

Cependant, le carnage étant considéré comme un fait, il fallait admettre que les efforts du Bienheureux avaient été insuffisants et que la tribu des Śākya avait quand même été exterminée ou presque, ce qui obligeait les auteurs à raconter ce triste événement, soit très brièvement, soit en plusieurs épisodes. Ces derniers sont présents dans les narrations développées avec une fréquence variable mais souvent élevée, et ils se suivent toujours dans le même ordre, que nous utiliserons dans l'examen que nous allons en faire. Le *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli ne contient que deux de ceux qui sont contés dans la plupart des autres textes, l'un vantant l'habileté des archers Śākya et l'autre relatant la mort héroïque de Mahānāman, mais il en ajoute un troisième qui ne figure nulle part ailleurs, celui qui répartit les rescapés en Śākya des Herbes et Śākya des Roseaux.

Or donc, l'ancien compagnon de jeunesse de Virūḍhaka, devenu l'un des principaux conseillers de celui-ci, lui ayant rappelé derechef l'outrage qu'il avait autrefois subi, le roi des Kosala rassemble à nouveau son armée et reprend avec elle la route de Kapilavastu. Cette fois, malgré sa tristesse profonde, le Buddha se résigne et n'intervient pas, sachant que ses parents et amis vont inéluctablement recevoir la rétribution de leurs fautes passées. Plusieurs de nos textes justifient en effet ainsi cette attitude passive du Bienheureux, mais les autres négligent même de mentionner celle-ci qui se dégage seulement du contexte.

Lorsque les deux armées adverses se trouvent en présence près de Kapilavastu, les Śākya, dont les talents d'archers sont, paraît-il, célèbres, lancent une pluie de flèches sur leurs ennemis avec une telle adresse qu'ils causent de graves dégâts aux armes défensives et même offensives des Kosala sans tuer ni blesser aucun de ceux-ci. Comme l'explique alors à Virūḍhaka son conseiller intime, les Śākya ne visent ainsi qu'à effrayer leurs adversaires pour les faire fuir – ce en quoi ils sont tout près de réussir – car leur observance rigoureuse des cinq commandements moraux imposés aux fidèles laïcs du Buddha les empêche de causer

la moindre souffrance physique à qui que ce soit, même s'il s'agit d'ennemis bien résolus à les tuer eux, les Śākya, comme c'est précisément le cas. Cet épisode, conté par neuf textes sur douze, a des buts divers mais évidents: il fallait d'abord expliquer pourquoi les fiers et vaillants Śākya, fiers et vaillants puisque apparentés à cet homme parfait qu'était le Buddha, avaient été vaincus par Virūḍhaka; il convenait aussi que, dans cette affaire, ils se soient montrés les disciples modèles de leur illustre parent, donc fidèles à ses commandements jusque dans leurs extrêmes conséquences. Comme par hasard, ces deux exigences concordaient si bien qu'elles ont dicté aux auteurs de nos récits, plus précisément à ceux de la version primitive de cet épisode, les grandes lignes de celui-ci, qui demeurèrent stables par la suite.

Rassuré par son ami, Virūḍhaka regroupe ses guerriers en débandade et les lance à l'assaut de l'armée des Śākya, ce qui oblige celle-ci à se retirer derrière les solides murailles de Kapilavastu. C'est alors que, d'après six de nos textes, le grand disciple thaumaturge Mahāmaudgalyāyana intervient en faveur des Śākya et demande au Bienheureux la permission de rendre absolument inexpugnable leur ville en utilisant des moyens prodigieux: il offre de l'enfermer dans une sorte de cage de fer qui empêcherait parfaitement les Kosala d'y pénétrer et qui résisterait à toutes les tentatives faites pour la briser. Le Buddha décline cette offre en expliquant à Mahāmaudgalyāyana que le moment est hélas venu où les Śākya doivent subir le châtiment de leurs fautes passées, conformément à la grande loi de la maturation des actes, qui est l'une des bases de la doctrine bouddhique. En effet, si le Bienheureux lui-même ne pouvait empêcher le massacre des Śākya, malgré toute sa compassion et toute sa puissance surnaturelle, aucun de ses disciples, disposât-il de pouvoirs aussi merveilleux que Mahāmaudgalyāyana, n'était à plus forte raison capable de protéger les gens de Kapilavastu, mais les fidèles bouddhistes auraient mal compris que ce saint thaumaturge n'en ait pas eu l'idée généreuse, d'où le présent épisode. Celui-ci, dont il est inutile de souligner le caractère aussi nettement légendaire que celui du précédent, est conté par les *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Mūlasarvāstivādin, l'*Ekottara-āgama*, le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra*, l'*Arthavargīya-sūtra* et l'*Avadānakalpalatā*.

L'épisode suivant n'apparaît que dans quatre de nos douze récits, ceux de l'*Ekottara-āgama*, de l'un des deux *Dharmapada-arthakathā* (T. n° 212, p. 624c), le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin et l'*Avadānakalpalatā*. Pour des raisons qui nous sont données sous des formes très diverses, quand elles le sont, un jeune Śākya nommé Śama ou Śampaka, resté hors des murailles de Kapilavastu ou sortant de la ville, fait à lui tout seul un tel carnage de guerriers ennemis que la panique se répand à nouveau dans les rangs des Kosala. Aussitôt après ce fait d'armes, loin d'accueillir leur vaillant compagnon avec des cris de joie et des éloges, les Śākya demeurés sur les remparts le blâment violemment d'avoir manqué au premier des commandements bouddhiques en tuant des ennemis, et, gardant fermées les portes de la ville, ils le bannissent. Nous avons manifestement là un épisode visant aux mêmes buts que celui qui exaltait l'habileté merveilleuse des archers de Kapilavastu et leur respect de la morale bouddhique. Dans ces deux cas, les auteurs ont voulu montrer clairement combien étaient grands le courage et l'adresse des Śākya en donnant des exemples de leurs vertus guerrières et prouver que, s'ils ont été vaincus et massacrés, c'est unique-

ment à cause de leur fidélité rigoureuse aux enseignements du Bienheureux, laquelle les obligeait, non seulement à ne pas faire le moindre mal à leurs ennemis, mais aussi à réprouver et même à chasser le seul d'entre eux qui ait répondu efficacement aux attaques des Kosala.

La narration de cet épisode par les Mūlasarvāstivādin se distingue des autres par sa longueur et sa complexité d'abord, et aussi, avec celle de l'*Avadānakalpalatā*, par la suite inattendue qu'ils y ajoutent. Pour nous en tenir aux éléments principaux de leur récit, Śampaka, absent de la ville au début des combats, ignore les ordres donnés par les chefs de sa tribu et interdisant de tuer ou de blesser les adversaires; de plus, il n'est pas seul mais, avant de se lancer dans la bataille, il réunit une troupe armée, évidemment aussi ignorante que lui de ce qui fut ordonné aux guerriers śākya, et c'est avec elle qu'il met en fuite les Kosala. Les auteurs de cette version ont visiblement cherché à la rendre plus vraisemblable que les autres, dont deux sont nettement plus anciennes, sans pour autant trahir les intentions des auteurs de celles-ci. Dans la suite ajoutée à leur narration, ils ont de plus voulu laver le héros Śampaka de tout soupçon d'impiété envers le bouddhisme, car, chassé par les siens réfugiés dans Kapilavastu, ce vaillant guerrier va aussitôt saluer le Bienheureux en compagnie de sa troupe armée, et il lui demande de bien vouloir leur donner des objets qui leur rappelleront le Buddha et auxquels ils pourront rendre un culte quand ils seront établis au loin, en terre d'exil. Sans hésiter un instant, sans leur adresser le moindre blâme, le Bienheureux leur donne quelques-uns de ses cheveux et de ses rognures d'ongles, c'est-à-dire des reliques corporelles, les plus précieuses de toutes, que les bannis reçoivent avec un profond respect avant de les emporter loin de leur pays natal. Arrivé avec ses compagnons en une région nommée Vakuḍa, Śampaka s'y impose comme roi sans rencontrer de résistance et il y fait élever un grand tumulus pour y conserver les reliques données par le Buddha. Cette mansuétude du Bienheureux à l'égard de ce valeureux guerrier contraste singulièrement avec l'attitude prise par les Śākya envers celui-ci et cela est vraiment surprenant, sans qu'on puisse en deviner les raisons assez clairement; tout au plus peut-on supposer que cela est en rapport avec la légende d'un *stūpa* situé dans ce mystérieux pays de Vakuḍa, inconnu par ailleurs, et qui aurait été rattachée à celle de l'exil de Śampaka.

Beaucoup plus connu est l'épisode suivant, qu'ignorent seulement les deux textes pālis et deux des trois récits des *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise. Il fallait en effet expliquer pourquoi les Śākya, à l'abri derrière les solides remparts de Kapilavastu, en avaient ouvert les portes à leurs ennemis, ce qui était d'une imprudence confinant à la stupidité pure et simple, puisque cela avait permis aux Kosala de les tuer par milliers. Les récits présentent ici entre eux d'assez nombreuses différences qui ne concernent pas toutes de simples détails. Si les Śākya s'étaient enfermés dans leur ville, c'est généralement parce qu'ils avaient ainsi suivi la voie du bon sens, mais on nous dit parfois qu'ils avaient d'abord consulté le Buddha, lequel, étant la sagesse même, leur avait vivement conseillé de se protéger de cette manière contre les attaques du roi des Kosala. Pour obtenir l'ouverture des portes de Kapilavastu, Virūḍhaka adresse aux défenseurs de cette ville, tantôt de terribles menaces, tantôt au contraire la promesse solennelle de lier amitié avec les Śākya et de laisser libres et indemnes tous les membres de leur tribu. Divisés sur la décision à prendre,

les habitants de Kapilavastu finissent par voter avec des bâtonnets (*śalākā*), à la suite de quoi la majorité fait ouvrir les portes, soit que cette majorité soit formée par tous ceux qui manquent de foi envers le Bienheureux, soit qu'elle soit induite en erreur par l'intervention de Māra le Malin, qui a pris l'aspect de l'un des membres les plus vénérables de l'assemblée. C'est donc par la faute des Śākya coupables de manque de confiance à l'égard du Buddha, rendus aveugles par la maturation de cette impiété aussi bien que par leur crainte de Virūḍhaka ou au contraire par leur crédulité envers celui-ci ou envers le Malin, que l'ouverture fatale des portes de la ville est décidée et accomplie. De même que les Occidentaux de l'Antiquité croyaient que leurs dieux faisaient d'abord ôter la raison à ceux qu'ils voulaient perdre, les anciens bouddhistes indiens pensaient que la rétribution automatique des fautes avait pour effet de priver les auteurs de celles-ci de toute sagesse et de toute prudence. Bien entendu, tout cet épisode est, lui aussi, le pur produit des anciens hagiographes bouddhistes.

Le massacre des Śākya, qui figure dans tous nos textes, y est raconté si diversement qu'on peut en déduire que la version primitive de sa narration était extrêmement simple, réduite à ses éléments essentiels: Virūḍhaka, roi des Kosala, tua la plupart des Śākya dans les dernières années de la vie du Buddha. Sauf l'un des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise (T. n° 211), tous les récits précisent, soit expressément, soit par le contexte, que les victimes étaient les habitants de Kapilavastu, encore que les deux textes pālis restent assez vagues sur ce point. Pour ce qui est de tous les autres éléments, scènes ou détails, composant cette narration, on constate de nombreuses et souvent grandes différences entre ses versions, différences qui touchent à leur nature, au choix qui en est fait par les auteurs et à l'ordre dans lequel ils sont disposés. Cela montre bien que tous ces éléments ajoutés à la version primitive, si simple, ont été imaginés et utilisés assez tard, autour du début de notre ère semble-t-il.

Seuls, le *Jātaka* pāli et l'*Arthavargīya-sūtra* traduit en chinois disent nettement que tous les Śākya furent tués par Virūḍhaka. Au contraire, les trois *Vinaya-piṭaka* et le *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli sont très clairs pour ce qui est de l'existence de survivants, du reste décrits comme étant misérables et sans doute peu nombreux, fuyant leur pays natal. Les six autres récits sont plus vagues à ce sujet, comme si leurs auteurs avaient été embarrassés devant deux solutions opposées et n'avaient su ou osé faire un choix entre elles. Cependant, que le massacre ait été total ou non, tous nos textes laissent à entendre assez nettement que, par ce carnage, Virūḍhaka détruisit pour toujours la prospérité et la puissance des Śākya. Seul, l'*Ekottara-āgama* parle, avec une certaine insistance même, des ruines matérielles qui accompagnèrent cette tuerie: la ville de Kapilavastu fut incendiée et anéantie, ainsi que le fameux parc des Banyans, ce Nyagrodha-ārāma où le Buddha aimait tant à séjourner, et ces lieux devinrent alors déserts où avaient vécu tant de milliers d'habitants.

Pour tuer ceux-ci plus facilement, le roi des Kosala les aurait fait écraser par les pieds de ses éléphants, nous disent huit de nos récits, dont plusieurs expliquent ainsi la méthode qu'il employa: il fit d'abord creuser tout exprès de longs fossés, puis il y fit descendre ses victimes, sur lesquelles il fit enfin marcher les pachydermes. Comme l'avait voulu Virūḍhaka, le sang des Śākya coula en rivières dans les rues de la ville, si l'on en croit l'*Ekottara-āgama* et le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin. Ce dernier ajoute que, horrifiés par la cruauté du roi, ses

ministres firent verser sur la chaussée mille jarres contenant de l'eau rougie par un colorant, afin de satisfaire la folie sanguinaire de leur souverain et d'épargner des vies humaines. Selon les deux textes pālis, Virūḍhaka lava avec le sang des Śākya le siège sur lequel il s'était assis jadis dans leur hall de réunion et que ses hôtes avaient eu l'insolence de purifier peu après sa visite avec de l'eau et du lait.

Dans deux récits, le roi des Kosala décide lui-même, dès avant le début du carnage, d'épargner certains habitants de Kapilavastu: ceux qui ne sont pas des Śākya (*Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka), ou ceux qui sont apparentés à Mahānāman, son grand-père (*Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli), ce qui se comprend assez bien dans les deux cas. Pour se faire reconnaître et sortir de la ville sans subir de dommages, ces gens prennent des roseaux dans le premier récit, des roseaux ou des herbes dans le second, mais, si l'on en croit les Mahīśāsaka, de nombreux Śākya firent de même et eurent ainsi la vie sauve. Il y a derrière ces deux versions d'une même scène une légende et peut-être aussi des faits qui nous demeurent obscurs, mais qui n'avaient sans doute qu'un assez lointain rapport avec le massacre lui-même.

C'est toutefois sur l'intercession du Śākya Mahānāman lui-même que Virūḍhaka consent à suspendre la tuerie des habitants de Kapilavastu, selon un épisode conté par sept de nos textes, à savoir les trois *Vinaya-piṭaka*, l'*Ekottara-āgama*, le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra*, l'*Arthavargīya-sūtra* et l'un des récits des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise (T. n° 212, pp. 624c–625a). Que ce Mahānāman soit le propre grand-père maternel du roi comme le prétendent certaines de nos narrations, ou qu'il soit seulement un Śākya âgé et vénérable tel qu'il apparaît dans les autres, toujours est-il que Virūḍhaka le reçoit courtoisement et écoute sa demande avec la plus grande attention. Mahānāman propose au roi de laisser sortir de la ville, libres et indemnes, tous les Śākya qui pourront partir durant le temps où lui, Mahānāman, pourra demeurer plongé dans l'eau d'un étang voisin. Jugeant, non sans raison, que ce vieillard ne pourra rester ainsi qu'un temps fort court, Virūḍhaka accepte sa proposition et donne des ordres en conséquence. Or, poussant la compassion jusqu'au sacrifice de sa vie, dès qu'il a disparu sous l'eau Mahānāman attache ses cheveux aux racines immergées d'un arbre pour être sûr de ne pas remonter à la surface et il meurt noyé. Quand le roi, surpris de la durée anormale de cette immersion, apprend ce qui s'est passé, un grand nombre de Śākya ont pu s'enfuir. La réaction du souverain des Kosala est alors décrite très différemment selon les textes. Dans les *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, il admire l'acte héroïque accompli par Mahānāman, il est saisi de repentir et il fait cesser immédiatement la tuerie. D'après l'*Ekottara-āgama*, Virūḍhaka exprime bien ses regrets, déclarant que, s'il avait compris cela plus tôt, il ne serait jamais venu attaquer les Śākya, mais, si l'on saisit correctement ici le sens du texte, cette saine réflexion ne l'empêche nullement de faire achever le massacre et brûler la ville; ou bien le traducteur chinois n'a pas su rendre ici un absolutif indien montrant que ces deux derniers actes sont antérieurs au sacrifice de Mahānāman, ou bien les auteurs du texte indien ont maladroitement mélangé deux traditions contradictoires. Selon le *Ṣaṭpāramitāsaṃgraha-sūtra*, qui nous donne une variante de la version précédente, le roi ordonne le massacre et ne ressent de regret qu'après la fin de celui-ci, un certain temps plus tard.

Dans trois autres récits, ceux de l'*Arthavargīya-sūtra*, de l'un des deux *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise et du *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin, quand il apprend la mort de Mahānāman, Virūḍhaka est furieux d'avoir été trompé par la ruse héroïque de celui-ci et il fait tuer les Śākya. Enfin, le *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli nous donne de cet épisode une version très différente de toutes les précédentes et qui ne fait pas grand honneur à l'imagination de ses auteurs: Mahānāman est invité à déjeuner par son petit-fils, le roi des Kosala, mais, comme il ne veut pour rien au monde partager le repas du fils d'une esclave et que d'autre part il craint la colère de Virūḍhaka, il décide de se suicider en se noyant dans un lac; il y est accueilli par un roi des Nāga qui le conduit dans son palais, où il séjourne pendant douze ans; quant au souverain des Kosala, ne voyant pas reparaître son grand-père, il en déduit que celui-ci est parti quelque part et, sans plus s'en soucier, il se met aussitôt en route pour regagner Sāvatthī, sa capitale. Si nous laissons de côté cette version absurde et bien peu édifiante des Theravādin, toutes les autres reposent sur une base commune bien faite pour susciter l'admiration des auditeurs ou lecteurs bouddhistes. Elle range en effet le fidèle laïc Mahānāman, grand ami du Bienheureux selon toute la tradition canonique, parmi les plus grands saints bouddhistes, puisqu'on peut dire de lui qu'il poussa jusqu'à sa perfection (*pāramitā*), jusqu'au sacrifice de sa propre vie, la grande vertu de compassion. Que cet épisode soit purement imaginaire ou qu'il ait pour origine un fait réel, qui n'avait sans doute aucun rapport avec Mahānāman ni avec le massacre des Śākya, on doit louer les auteurs bouddhistes de l'avoir placé dans leurs récits.

Le supplice des cinq cents jeunes femmes des Śākya n'est raconté que dans trois de nos textes, l'*Ekottara-āgama*, le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin et l'*Avadānakalpalatā*, la source la plus tardive de toutes et qui s'inspire d'ailleurs très largement de la précédente. Le témoignage de Hiuan-tsang montre pourtant qu'à l'époque où il visita la région de Kapilavastu, cet épisode était devenu célèbre et que l'on montrait aux pèlerins les divers endroits où il s'était déroulé, y compris le tumulus élevé sur les corps des victimes. Nos trois récits s'accordent sur l'essentiel et se composent de plusieurs scènes. Le roi des Kosala fait choisir par ses hommes cinq cents des plus belles jeunes filles ou jeunes femmes des Śākya et les fait emmener, les destinant à son harem. Quand, un peu plus tard, il s'approche d'elles, ou bien elles refusent de s'unir à lui parce que, osent-elles lui dire, il est le fils d'une esclave (*Ekottara-āgama*), ou bien elles lui reprochent d'avoir tué les Śākya, hommes vertueux et parents du Buddha (*Vinaya-piṭaka*), ou encore elles prononcent des paroles édifiantes sur le sort réservé aux êtres selon la nature de leurs actes (*Avadānakalpalatā*). Vivement irrité par leur attitude, Virūḍhaka ordonne alors qu'on leur coupe les mains et les pieds, puis qu'on les abandonne ainsi en un certain endroit. Stoïques dans leurs souffrances, les jeunes femmes expriment alors leur dévotion envers le Bienheureux, qui, passant là par hasard ou accourant à la nouvelle de leur supplice, s'arrête et s'efforce de les soulager: il leur fait d'abord donner des vêtements par un dieu ou une déesse afin de satisfaire leur pudeur offensée, puis il leur prêche sa doctrine pour les consoler et leur assurer une bonne destinée, de telle sorte que, lorsqu'elles meurent peu après, elles renaissent toutes parmi les dieux. A cela, les Mūlasarvāstivādin ajoutent une longue scène dans laquelle les cinq cents nouvelles déesses viennent aussitôt rendre visite au Buddha et témoigner, par

leur présence brillante et leurs propos, de la vérité de l'enseignement du Bienheureux. Cet épisode se distingue des précédents par plusieurs caractères: il n'est conté que par trois de nos textes, dont les deux plus tardifs; il contient plusieurs éléments exagérés, comme le nombre des femmes, ou invraisemblables et donc imaginaires, comme la distribution de vêtements par un être divin et la renaissance au ciel; l'intervention du Buddha dans la ou les scènes finales. On peut donc y voir une légende inventée beaucoup plus tard que les épisodes précédents et ayant pour but de montrer la vertu héroïque et la profonde dévotion bouddhique des jeunes femmes des Śākya.

Un autre épisode présente les mêmes caractères: celui où le Bienheureux souffre soudain d'un violent mal de tête. Conté seulement par trois de nos récits, l'*Ekottara-āgama*, le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin et le *Ṣaṭpāramitā-saṃgraha-sūtra*, il est assez bien connu par ailleurs, autant des Theravādin que des autres sectes. Quand le roi des Kosala fait tuer les Śākya, le Buddha ressent soudain d'intenses souffrances dans la tête; plus tard, quand il explique à ses moines, par une légende du type des *jātaka*, pour quelles raisons les Śākya, bien qu'étant innocents et vertueux dans leur vie présente, ont été massacrés, le Bienheureux en profite pour préciser la nature de la faute commise par lui-même dans un lointain passé et dont la maturation lui avait causé cette céphalalgie. L'*Ekottara-āgama* ne contient que cette seconde scène, qu'il condense en quelques mots, et les deux autres textes, s'ils comprennent la première, la réduisent à une brève mention, sans pour autant développer la seconde, qui est ajoutée au *jātaka* concernant les Śākya comme un appendice très court. Il est assez facile de retrouver l'origine probable de ce petit épisode, car l'*Ekottara-āgama* paraît nous mettre sur la voie en disant que le Buddha était triste et avait mal à la tête comme si une pierre la pressait, comme s'il portait sur sa tête le mont Sumeru. Il était impensable que le Bienheureux, toujours si compatissant, n'ait pas ressenti une peine profonde en apprenant le massacre de ses parents et amis; or ce sentiment produit souvent des effets physiques analogues à celui qui est ici décrit, douleurs corporelles qu'il fallait expliquer selon la théorie de la maturation des actes.

Le meurtre du prince Jeta par Virūḍhaka est conté par cinq de nos douze textes. Toutefois, dans l'un d'eux, *Dharmapada-arthakathā* traduit en chinois (T. n° 211), cet épisode n'a aucun rapport avec le massacre des Śākya, qu'il précède: aussitôt après s'être emparé du trône de son père Prasenajit, Virūḍhaka fait irruption dans le palais de Jeta et le tue de sa propre main sans donner aucune explication, sans même qu'il y ait eu échange de paroles entre eux. Le récit est pourtant fort clair, car Jeta est le frère de Virūḍhaka et le prince héritier légitime, soit parce que la reine sa mère a un rang plus élevé que celui de la mère de Virūḍhaka, soit parce qu'il est l'aîné des fils de Prasenajit. Le nouveau roi des Kosala s'empresse donc de supprimer celui qui doit normalement être le principal obstacle à son maintien sur le trône. Le même texte est seul à rappeler, brièvement mais en des termes fort précis, que ce prince Jeta est bien celui qui avait vendu son parc au riche notable Sudatta et participé ensuite à l'aménagement du monastère du Jetavana sur ce terrain, puis à de généreux

dons d'aumônes au Buddha et à ses moines, en se conduisant ainsi comme un fervent dévot du Bienheureux.

Les quatre autres textes placent cet épisode aussitôt après le massacre des Śākya et le font nettement dépendre de celui-ci. En rentrant dans sa capitale, Śrāvasti, Virūḍhaka a une entrevue avec le prince Jeta et, irrité par son comportement ou par ses paroles, il le tue. Cette scène est relatée assez diversement, comme si ses auteurs avaient brodé très librement sur un thème réduit à la phrase précédente. Dans les trois récits les plus anciens, le roi des Kosala, attiré par les bruits d'un divertissement musical, entre dans le palais de Jeta et reproche vivement à celui-ci de s'amuser pendant que lui, le roi, se fatigue à combattre. Selon le *Dharmapada-arthakathā* (T. n° 212, p. 746c), Virūḍhaka tue immédiatement le prince, sans que celui-ci ait le temps de rien répliquer. D'après l'*Ekottara-āgama*, Jeta répond au roi que, s'il ne l'a pas aidé dans son expédition militaire, c'est parce qu'il est incapable de tuer des êtres vivants, montrant par là qu'il observe le premier des cinq commandements bouddhiques, et cela suffit à causer la colère du royal guerrier. La scène est un peu plus longue dans le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin: aux reproches de Virūḍhaka, le prince répond qu'il ignorait l'existence d'un conflit et demande quels étaient les ennemis; renseigné par le roi, il s'écrie: "Si les Śākya sont tes ennemis, qui sont donc tes amis?"; Virūḍhaka l'accuse alors d'être complice des Śākya et le fait exécuter aussitôt comme tel. L'*Avadānakalpalatā* donne de cette scène une version plus brève et assez différente des trois précédentes: c'est Jeta qui, voyant le roi revenir, enivré de sa victoire, l'interpelle en lui demandant pourquoi il a massacré les Śākya, qui ne lui avaient causé aucun tort, et cela provoque immédiatement la colère de Virūḍhaka et le meurtre du prince. Dans ces quatre textes, l'identité de Jeta paraît différente de celle de l'ancien propriétaire du fameux Jetavana: les trois plus anciens l'appellent à plusieurs reprises prince héritier et fils de roi, ce qui conduit à penser qu'il s'agit du fils aîné de Virūḍhaka mais sans que cela soit dit clairement, alors que l'*Avadānakalpalatā* l'appelle par deux fois fils de Virūḍhaka et laisse même à entendre qu'il est encore enfant.

Puisque la littérature pālie, canonique et post-canonique, ignore tout du meurtre d'un prince nommé Jeta par le roi Virūḍhaka ou par qui que ce soit d'autre, il est permis de croire que nous nous trouvons ici devant une légende inventée assez tard, ce que tend à confirmer l'absence totale de cet épisode dans la plupart de nos sources. Il semble assez facile de retrouver l'origine de cette histoire, car la tradition la plus ancienne connaissait un prince des Kosala nommé Jeta, qui avait vendu son parc boisé au riche et généreux fidéle laïc de Śrāvastī appelé Sudatta et surnommé Anāthapiṇḍada, mais on ne savait d'abord rien d'autre de ce prince, comme le prouve assez l'ignorance des Theravādin en ce qui le concerne, à part ce simple élément. Par association d'idées, certains en vinrent à penser que ce Jeta était lui-même un fidèle du Buddha, comme l'avaient été le marchand Sudatta et le roi Prasenajit. Quand le personnage de Virūḍhaka se fut étoffé et précisé sous l'aspect d'un roi cruel, il devint tentant de lui opposer le prince Jeta, vertueux dévot du Bienheureux et qui pouvait avoir été la victime du premier, d'où l'idée que Virūḍhaka avait tué Jeta. Il ne restait plus qu'à déterminer dans quelles circonstances, et surtout pourquoi, ce drame avait eu lieu, d'où les deux versions très différentes qu'en donnent nos cinq textes. Pour l'un, demeuré plus fidèle à l'image du Jeta déjà adulte sous le

règne de Prasenajit et vendeur du Jetavana à Sudatta, Virūḍhaka avait tué ce prince quand il était devenu roi à la suite d'un complot, et ce faisant il avait agi pour se débarrasser de l'héritier légitime du trône. Pour les quatre autres, qui paraissent avoir oublié la personnalité primitive de Jeta, le drame est la conséquence de la tuerie des Śākya, l'opposition manichéenne entre le méchant Virūḍhaka et le vertueux Jeta éclatant à cette occasion.

Les quatre récits les plus anciens ajoutent deux scènes à cet épisode, deux scènes dont les ressemblances entre leurs quatre versions contrastent avec les divergences importantes qu'ils présentent par ailleurs. Tué par Virūḍhaka, le vertueux Jeta renaît aussitôt chez les dieux, et le Buddha, l'ayant appris grâce à sa connaissance surhumaine, en tire un enseignement qu'il s'empresse d'adresser à ses moines. Seul, le plus tardif de tous nos textes, l'*Avadanakalpalatā*, néglige complètement ces deux scènes, que son auteur Kṣemendra connaissait pourtant certainement puisqu'elles se trouvent dans les sources dont il s'est servi pour composer son poème. Il est inutile d'insister sur cet épisode, tout à fait classique dans la littérature bouddhique et qui n'a, ici surtout, aucun rapport avec l'histoire.

Presque tous nos textes racontent la mort de Virūḍhaka, qui sert de conclusion aux récits quand elle n'est pas suivie par les considérations du Bienheureux sur les événements précédents ou, dans les trois *Vinaya-piṭaka*, par une brève scène d'un genre particulier à ceux-ci. La doctrine de la maturation des actes exigeait en effet que le cruel roi des Kosala, qui avait fait tuer un si grand nombre des vertueux parents et amis du Buddha, fût châtié en conséquence, c'est-à-dire rapidement et de façon spectaculaire. Il fallait aussi satisfaire la sensibilité des dévots auxquels s'adressaient ces récits et qui étaient vivement émus par l'ampleur et l'horreur d'un tel crime. Seuls, le *Jātaka* pāli, le *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka et l'une des narrations des *Dharmapada-arthakathā* en traduction chinoise (T. n° 212, p. 625a) ont négligé cet épisode. Le *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli semble être resté fidèle, pour l'essentiel, à ce qu'a dû être la version primitive: en revenant de son expédition militaire, le roi des Kosala campe avec son armée, pour une nuit, dans le lit à sec de la rivière Aciravatī, la moderne Rapti; un orage soudain et violent éclate, et les eaux coulant en torrent dans leur lieu naturel emportent Virūḍhaka et ses guerriers, qui périssent noyés. Il n'y a rien là d'invraisemblable, si ce n'est que cette justice immanente se soit manifestée aussi peu de temps après le crime. Le texte pāli ajoute à cela un élément purement légendaire destiné à satisfaire les bouddhistes trop scrupuleux: avant l'orage une invasion de fourmis avait forcé ceux des guerriers qui n'avaient pas tué de Śākya à s'installer sur les parties hautes des rives, où ils furent épargnés par l'inondation, mais avait conduit les autres à se coucher au beau milieu du lit de la rivière, où ils furent submergés. Une scène finale clot cet épisode: interrogé par ses moines sur cet événement, le Buddha le commente par une belle stance du *Dhammapada*, ce qui était en fait le but de tout ce récit. Dans les huit autres textes, la narration commence par une prédiction du Bienheureux annonçant que Virūḍhaka mourra dans sept jours, et, dans l'*Arthavargīya-sūtra* en traduction chinoise, elle se réduit même à celle-ci, énoncée du reste très

brièvement, les auteurs ayant oublié ou négligé de raconter le châtiment du roi des Kosala. Bien entendu, dans l'esprit des dévots auteurs de nos récits, l'Omniscient n'avait pu manquer de connaître à l'avance le sort réservé au cruel Virūḍhaka et de le faire connaître à son entourage. De plus, cette prédiction, venant d'une bouche si autorisée, était un bon ressort de l'action pour prouver que nul ne peut échapper au destin que lui a fixé la maturation de ses actes passés. En effet, dans tous les autres textes, au nombre de sept, le roi apprend bientôt quel sort lui est ainsi prédit par le Bienheureux et, fort inquiet, il tente de s'en préserver, avec ou sans les conseils de son ministre et âme damnée. Si le délai de sept jours est précisé partout par le Buddha comme étant celui qui sépare sa prédiction de la réalisation de celle-ci, le mode de châtiment subi par le roi des Kosala et aussi les moyens qu'il met en oeuvre pour essayer de se protéger sont assez variés, car les auteurs ont dû faire appel, une fois de plus, à leur imagination pour remédier aux insuffisances d'une tradition trop vague. Le *Dhammapada-aṭṭhakathā* pāli, le *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, l'*Ekottara-āgama* et l'*Arthavargīya-sūtra* font périr Virūḍhaka et son armée par noyade lors d'une inondation, sur la rivière Aciravatī ajoutent les deux premiers textes, le *Dhammapada-aṭṭhakathā* et l'*Ekottara-āgama* précisant en outre que la crue des eaux est consécutive à un violent orage. Selon les cinq autres récits, Virūḍhaka et les siens meurent brûlés vifs, soit qu'un feu allumé spontanément incendie le bateau sur lequel ils se sont réfugiés (*Dharmapada-arthakathā*, T. n° 211), soit qu'un rayon de soleil, réfracté par une gemme, mette le feu à la maison bâtie au centre d'une pièce d'eau où ils se croyaient a l'abri (*Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin et *Avadānakalpalatā*), soit encore que le sol s'ouvre et que les flammes de l'enfer Avīci qui en sortent les brûlent (*Dharmapada-arthakathā*, T. n° 212, p. 746c) ou que les démons infernaux les y précipitent (*Ṣaṭpāramitā-saṃgraha-sūtra*). D'ailleurs, dans la plupart des narrations, il est bien précisé que Virūḍhaka, avec ou sans ses conseillers et ses guerriers, renaît aussitôt dans l'enfer Avīci, le plus profond et le plus terrible de tous. Cela est généralement confirmé dans la scène finale contée par la moitié des textes, où le Bienheureux commente pour ses moines le châtiment du roi des Kosala, opposant le sort de ce dernier à celui du prince Jeta, sa victime innocente, renée parmi les dieux. On le voit, les auteurs de nos récits ont donné libre cours ici à leur imagination sans se préoccuper aucunement de la vraisemblance, car les éléments légendaires devaient renforcer, dans leur esprit, les effets de la leçon ainsi donnée.

De l'examen des divers épisodes dont se composent les narrations qui nous servent de documents, ils ressort clairement que toutes dérivent, plus ou moins directement mais nettement, d'un même élément, le seul du reste qui leur soit commun à toutes, à savoir le massacre des Śākya par le roi des Kosala Virūḍhaka, vers la fin de la vie du Buddha. Nous laissons bien entendu de côté les quelques épisodes greffés sans raison sérieuse sur certains de nos récits et qui n'ont aucun rapport avec ceux-ci: l'histoire des deux marchands dans l'un des *Dharmapada-arthakathā* (T. n° 211), celle du général Bandhula que content les deux textes pālis, et même celle de l'amitié entre les deux jeunes et belles reines, épouses de Prasenajit, qui sert d'ornement poétique au *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin

et à l'*Avadānakalpalatā*. Par conséquent, le massacre des Śākya apparaît comme la base commune et irréductible de tous nos récits, celle que nous ne pouvons déduire aucunement des autres épisodes car elle est une donnée de la tradition, que les auteurs des narrations ont empruntée et utilisée en la développant comme nous l'avons vu.

La question qui se pose maintenant est de savoir si et dans quelle mesure ce carnage appartient à l'histoire ou s'il est, en totalité ou partiellement, une légende créée par l'imagination fertile des anciens bouddhistes. Même réduite à sa plus simple expression, la relation de ce massacre se trouve composée de plusieurs éléments: l'importance quantitative de la tuerie, son auteur, sa date. Bien que tous nos récits s'accordent sur ces trois points, cela prouve seulement qu'à l'époque où les auteurs des plus anciens d'entre eux ont pris cette tradition comme point de départ, ces trois éléments étaient déjà réunis et fixés sous la forme où nous les connaissons. Or, comme nous l'avons constaté dès le début de cet article, il s'agit là d'une époque tardive, postérieure aux schismes qui séparèrent les Theravādin des Mahīśāsaka, puis ceux-ci des Dharmaguptaka, pour ne rien dire de ceux qui avaient antérieurement donné naissance aux Mahāsāṃghika et aux Sarvāstivādin, dont les *Vinaya-piṭaka* ne soufflent mot de ce carnage, c'est-à-dire une époque postérieure de trois siècles au moins à celle où auraient eu lieu les faits dont cette tradition prétendait conserver le souvenir. Les bouddhistes ont donc eu largement le temps de constituer celle-ci en liant des éléments primitivement indépendants les uns des autres et dont tout ou partie était né dans l'imagination individuelle ou collective de leurs prédécesseurs. C'est pourquoi il n'est aucunement inutile d'examiner d'abord séparément chacun de ces éléments.

Virūḍhaka, alias Viḍūḍabha, n'apparaît que deux fois dans les parties anciennes du Canon bouddhique, à savoir dans le *Kaṇṇakatthala-sutta* (*Majjhima-nikāya*, édition de la Pāli Text Society, vol. II, pp. 127 sq.; parallèle en traduction chinoise: T. n° 26, p. 793b) et dans le *Piyajātika-sutta* (*Majjhima-nikāya*, édition idem, vol. II, p. 110; parallèles en traduction chinoise: T. n° 26, p. 801c; T. n° 91, p. 915c; T. n° 125, p. 572b), et, dans les deux cas, il n'est qu'un personnage secondaire. Dans le premier *sūtra*, il intervient dans un assez long entretien entre le Buddha et le roi Prasenajit, qu'il a accompagné lors d'une visite au Bienheureux, et, dans le second, il est simplement nommé, dans une conversation entre le même roi et la reine Mālikā, en tête d'une assez courte liste de personnes très aimées du souverain des Kosala. En outre, les deux textes pālis et trois de leurs quatre parallèles chinois font de Virūḍhaka le chef des armées (*senāpati*, *ta-tsiang*) de Prasenajit, une seule des versions chinoises (T. n° 125) le présentant comme étant le fils du roi (*wang-tseu* = *rājaputra*). Il est donc bien clair qu'à l'époque où furent composées les versions primitives de ces deux *sūtra*, probablement dans le courant du IV^e^ siècle avant notre ère, et même quand furent fixées cinq des six versions que nous en avons, un siècle plus tard au moins, Virūḍhaka n'était encore pour les bouddhistes que le chef des armées du roi Prasenajit, grand ami de celui-ci mais n'ayant aucun lien de parenté connu ou même supposé avec celui-ci, au demeurant un personnage d'autant moins important à leurs yeux qu'ils savaient fort peu de choses sur son compte. Ce sont seulement les textes plus tardifs, ceux que nous avons étudiés plus haut, qui font de lui, non seulement un fils de Prasenajit comme le faisait l'une des

quatre versions du *Piyajātika-sutta* (T. n° 125 = *Ekottara-āgama*), mais aussi son successeur sur le trône des Kosala, ce qu'ignorent complètement les autres sources, y compris celles qui ne sont pas bouddhistes et d'où Virūḍhaka est du reste totalement absent. Comme on le voit, il y a loin du général ami cher de Prasenajit et lui-même dévot du Bienheureux, au cruel roi des Kosala massacreur de la tribu à laquelle appartenait le Buddha, pour ne rien dire de la façon dont il se serait emparé de la couronne si l'on en croit plusieurs de nos récits. Or, si Virūḍhaka ne devint pas roi des Kosala, il ne peut être tenu pour responsable du carnage dont furent victimes les Śākya, même s'il commandait l'armée qui accomplit cette tuerie car, dans ce cas, il n'aurait fait qu'exécuter les ordres de son souverain. C'est ce dernier, successeur de Prasenajit mais dont nous ignorons tout, même le nom, qui doit alors être accusé de ce crime.

On peut comprendre, semble-t-il, ce qui a pu conduire les auteurs bouddhistes à faire de Virūḍhaka le principal responsable de ce massacre, et même le seul dans plusieurs de nos sources: étant défini, par la tradition la plus ancienne, représentée par les deux *sūtra* ci-dessus, comme le général (*senāpati*) de l'armée des Kosala sous le règne de Prasenajit, c'est-à-dire pendant la plus grande partie de la vie active du Buddha, on a pu en déduire qu'il avait conduit au combat les guerriers qui avaient attaqué et tué les Śākya en masse.

Deux questions se posent alors: la tuerie fut-elle accomplie par les Kosala, et eut-elle lieu durant les dernières années de la vie du Bienheureux? De ce que nous savons de la situation géopolitique à cette époque dans le bassin du Gange, il semble que le royaume des Kosala était, parmi les proches voisins des Śākya, le plus puissant de beaucoup et, par conséquent, le plus capable d'infliger à la tribu des Śākya un coup aussi sévère, aussi décisif. Cela pouvait suffire à des narrateurs pour choisir les Kosala comme responsables de la ruine de la petite république aristocratique des Śākya. Comme il est fort probable que des querelles assez vives, voire des batailles, aient parfois opposé les Śākya aux Kosala, car la guerre était une activité très prisée par la caste des *kṣatriya* qui dominait les uns et les autres, le souvenir de ces conflits, plus ou moins amplifié avec le temps par la vantardise des chefs et la flatterie des bardes, a très bien pu servir de base historique à la formation de la tradition relative au massacre des Śākya. Les divergences de détail qui distinguent nos récits, par exemple le nombre des victimes, prouvent combien cette hypothèse est plausible. Autrement dit, s'il est fort probable que les Kosala aient combattu les Śākya, plusieurs fois même, et tout aussi probable que les premiers, beaucoup plus nombreux, aient vaincu les seconds en une ou plusieurs occasions, la réalité d'un carnage aboutissant à l'extermination de la tribu des Śākya, ou du moins à la disparition de la grande majorité des membres de celle-ci, est beaucoup plus difficile à admettre.

La date assignée à cette tuerie, la fin de la vie du Bienheureux, l'est également et même davantage. Il importait en effet aux narrateurs que le Buddha fût encore de ce monde afin qu'il pût tirer de ce drame tous les enseignements utiles à l'édification de ses disciples, avec toute l'autorité que lui conférait sa réputation de sagesse parfaite et même ses pouvoirs surhumains. Dans la presque totalité de nos récits, rappelons-le, le Bienheureux ne se contente pas d'adresser à ses moines, à cette occasion, quelques considérations sur la maturation des actes ou quelques belles stances qui seront recueillies dans le *Dharmapada* ou

ailleurs, mais il prédit aussi la mort prochaine de l'auteur du carnage, il révèle les fautes commises jadis, dans une lointaine existence antérieure, par les Śākya et pour lesquelles ils subissent maintenant un cruel châtiment, il voit renaître Virūḍhaka en enfer et Jeta parmi les dieux, ainsi que les cinq cents jeunes femmes suppliciées par le cruel roi des Kosala. Seul, le Buddha avait pu connaître tout cela et le faire savoir à ses moines. Pour qu'il en fût ainsi, pour que ses disciples directs, puis les auditeurs et lecteurs de nos récits, pussent profiter d'un si précieux enseignement, il fallait que le Bienheureux ait été témoin de ce drame, donc que ce dernier se soit produit avant le Parinirvāṇa du Buddha. Comme, d'autre part, Prasenajit, le roi des Kosala dont tous les textes canoniques anciens font le contemporain du Bienheureux, est présenté par ceux-ci sous l'aspect d'un grand ami de ce dernier et l'un de ses plus sincères fidèles, on ne pouvait donc lui attribuer une action aussi noire que ce carnage, ce qui aurait paru invraisemblable aux yeux des dévots bouddhistes qui l'en jugeaient certainement incapable. Cela obligeait donc à identifier le souverain des Kosala auteur du massacre des Śākya, soit avec le prédecesseur de Prasenajit, soit avec son successeur. La première de ces deux solutions était inacceptable, car cela eut placé le drame en question durant la jeunesse du Buddha et rendu incompréhensibles les nombreux récits canoniques relatifs aux divers séjours faits par le Bienheureux à Kapilavastu. La seconde, au contraire, convenait parfaitement, puisqu'elle situait le carnage tout à la fin de la vie du Buddha, à une époque où la série des épisodes contant les relations de celui-ci avec les Śākya et Kapilavastu était achevée ou pouvait aisément paraître telle. En outre, comme on semble bien avoir perdu assez vite tout souvenir précis de l'histoire des Kosala postérieure au règne de Prasenajit, qu'on ne savait plus, deux ou trois siècles plus tard, qui avait succédé à celui-ci, on avait alors toute liberté pour remplir cette vaste lacune en faisant appel aux ressources de l'imagination. C'est très probablement à celle-ci qu'on doit l'apparition d'un roi des Kosala nommé Virūḍhaka, fils de Prasenajit puisque son successeur, et que l'on pouvait d'autant plus charger de la très grave accusation d'avoir commis un tel crime qu'il n'avait jamais existé; ce faisant, les auteurs de nos récits ne se rendaient pas coupables de calomnie. S'il faut en croire la tradition représentée par des sources diverses et selon laquelle le règne de Prasenajit se serait terminé, d'une façon ou d'une autre, un certain temps après qu'Ajātaśatru fut monté sur le trône des Magadha, le massacre des Śākya par Virūḍhaka devenu roi des Kosala aurait été accompli dans les toutes dernières années de la vie du Bienheureux, très peu de temps avant son Parinirvāṇa.

Cependant, s'il apparaît ainsi que ce Virūḍhaka roi des Kosala est un personnage de fiction et que la date attribuée à la tuerie fut déterminée par l'imagination à partir de considérations religieuses, donc qu'ils n'ont aucun rapport, ni l'un ni l'autre, avec la réalité historique, faut-il croire également que le massacre est purement légendaire, que la tribu des Śākya ne fut pas la victime d'un acte semblable mais accompli par un chef dont le nom, le peuple et les autres caractères personnels ont été oubliés, à une époque postérieure au Parinirvāṇa mais dont la date nous est inconnue? Les orientalistes qui ont étudié

de près la biographie du Buddha ont depuis longtemps noté la contradiction existant entre les récits du carnage et ceux du partage des reliques du Bienheureux après la crémation de son cadavre, partage auquel participent les Śākya de Kapilavastu avec divers autres groupes de fidèles. Si certains en ont déduit que la réalité du massacre était plus ou moins douteuse, d'autres ont émis l'hypothèse, apparemment confirmée par des textes pālis ou autres très tardifs, qu'un certain nombre de Śākya avaient survécu à la tuerie et étaient donc venus réclamer et recevoir une part des ossements calcinés du Bienheureux. C'est là, certes, une solution élégante au problème posé par cette contradiction, mais elle suppose l'existence de cette dernière, c'est-à-dire la réalité et du massacre et du partage des reliques corporelles du Buddha. Or, dans des travaux antérieurs, nous avons montré que ce partage appartient presque certainement à la légende, comme l'ensemble des traditions canoniques relatives aux funérailles du Bienheureux. Il reste à examiner ce qu'il en est de la réalité du carnage dont les Śākya auraient été victimes peu de temps avant le Parinirvāṇa.

Pour peu que l'on accorde assez de confiance au témoignage des textes canoniques, il est surprenant, en effet, de voir les Śākya de Kapilavastu figurer parmi les groupes de fidèles venus à Kuśinagara demander une part des restes du Bienheureux dans quatre des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, dont celles des Theravādin, des Dharmaguptaka et des Mūlasarvāstivādin, ainsi que dans la *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin, qui sont les sources canoniques concernant le partage des reliques. Il est encore plus surprenant que les parties les plus anciennes des *Tripiṭaka* qui nous ont été conservées, et tout particulièrement du *Tipiṭaka* pāli des Theravādin, que nous possédons en sa totalité, gardent un silence si complet sur le massacre des Śākya. Alors que les volumineux recueils canoniques content en détail de si nombreuses anecdotes d'importance très mineure de la vie du Buddha, dont le plus grand nombre ont été recueillies ou inventées durant les deux ou trois siècles ayant suivi le Parinirvāṇa, les narrations du carnage se trouvent seulement dans quelques-uns de ces recueils et, de plus, dans les parties les plus tardives de ceux-ci, ou elles ont été insérées trois siècles au moins après la disparition du Buddha, comme nous l'avons montré au début de cet article. Il semble donc que, pendant trois cents ans environ, les plus fidèles disciples du Bienheureux aient jugé sans aucun intérêt le souvenir de ce massacre. Comment pourrait-on admettre une telle négligence concernant un événement qui devaient pourtant leur sembler à la fois très grave et très riche d'enseignements, qui avait affecté, et si durement, la tribu qui devait leur être la plus chère de toutes, celle au sein de laquelle était né le Buddha, où il avait vécu toute sa jeunesse, où il était revenu plusieurs fois par la suite et où il avait opéré de si nombreuses et importantes conversions parmi ses parents et ses anciens amis? Comment l'ensemble de ses disciples, et surtout ceux qui appartenaient à cette même tribu, comme Ānanda, Anuruddha, Upāli et tant d'autres, auraient-ils pu manifester un tel désintérêt, un tel mépris pour le souvenir d'un événement si considérable et si pénible, et transmettre cette indifférence à leurs propres élèves pour qu'elle durât si longtemps dans l'esprit de la Communauté monastique? Pourquoi aussi, après trois siècles d'une indifférence aussi totale, alors que ce souvenir avait, en conséquence, dû s'estomper presque complètement dans la mémoire collective des disciples, les fidèles des diverses sectes y ont-ils soudain attaché un intérêt tel qu'en un siècle ou deux

ils ont composé tant de récits variés à partir de ce massacre, sans compter ceux, peut-être plus nombreux encore, qui ne nous ont pas été conservés? Tout cela est bien invraisemblable.

Revenons pour quelques instants au récit du partage des reliques du Buddha tel qu'on le trouve dans quatre des six versions du *Mahāparinirvaṇa-sūtra* et dans le *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin. Dans ces cinq textes, qui dépendent manifestement sur ce point d'une source commune remontant à la fin du IVe siècle avant notre ère environ, les Śākya de Kapilavastu sont mis à égalité avec les autres groupes de fidèles venus réclamer une part des ossements du Bienheureux, en particulier avec les plus importants d'entre eux, les Licchavi de Vaiśālī et le roi des Magadha, Ajātaśatru. Ils arrivent à Kuśinagara en corps constitué, voire armé, ou bien ils envoient un des leurs parler en leur nom, mais le ton de leurs paroles revendicatrices adressées aux Malla est tout aussi ferme et résolu que celui qui est attribué aux autres groupes de dévots. Les Śākya nous sont ainsi présentés comme formant une tribu assez sûre d'elle-même et assez puissante pour tenter d'imposer sa volonté aux habitants de Kuśinagara, nullement comme un petit groupe désorganisé, composé de fugitifs errants, rescapés d'un massacre tout récent et de la destruction de leur tribu. Or, trois des quatre versions du *Mahāparinirvāna-sūtra* où les Śākya ont si fière allure appartiennent aux Theravādin, aux Dharmaguptaka et aux Mūlasarvāstivādin qui nous donnent par ailleurs, les premiers dans les *Jātaka*, les deux autres dans leurs *Vinaya-piṭaka* respectifs, des narrations de la ruine et de l'extermination presque complète de cette même tribu des Śākya, peu de temps avant le Parinirvāṇa et le partage des reliques. Autrement dit, dans les parties anciennes de leurs recueils canoniques, comme en font foi notamment leurs versions respectives du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, les Theravādin, les Dharmaguptaka et les Mūlasarvāstivādin, demeurant ici fidèles à une tradition remontant à la fin du IVe siècle avant notre ère, avaient oublié, ou plus exactement ignoraient encore, comme cette tradition, que les Śākya de Kapilavastu avaient disparu en tant que tribu organisée et que les survivants de la tuerie, chassés de leur territoire ravagé et ruiné, erraient alors en petits groupes épars et misérables comme ceux que décrivent les scènes finales des récits du massacre dans les *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka. Quant au silence des deux autres versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, elles ne peuvent aucunement servir de preuve contre ce que nous venons de déduire, puisque l'une (T. n° 5, p. 175a) ne nomme aucun des huit groupes de dévots venus réclamer des reliques et l'autre (T. n° 7, p. 207a-b) ne donne les noms que des deux premiers des neuf groupes dont elle fait état; aucune de ces deux versions ne nie donc la présence des Śākya de Kapilavastu parmi les dévots accourus à Kuśinagara à cette occasion.

Le témoignage des Theravādin est ici hautement significatif, car c'est la seule des sectes antiques dont le Canon nous a été conservé dans sa totalité et même, par chance, dans sa langue d'origine, le pāli. Or, c'est seulement dans la partie la plus tardive de leurs textes canoniques, dans l'un des récits servant d'introduction aux *jātaka*, que les Theravādin nous donnent une relation du massacre des Śākya, au reste l'une des plus brèves que nous ayons si nous éliminons les épisodes adventices (histoire de Bandhula, prise du pouvoir royal par Viḍūḍabha, mort de Pasenadi). C'est donc seulement au cours du Ier siècle avant notre ère, voire un peu plus tard encore, qu'ils ont jugé bon d'introduire

cette narration dans leur *Tipiṭaka*, et tout laisse à penser qu'ils avaient appris cette sombre histoire assez peu de temps auparavant, lors de pèlerinages aux lieux saints bouddhiques situés dans le bassin moyen du Gange. Les deux narrations du carnage présentées par les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka dans leurs *Vinaya-piṭaka* ne doivent pas remonter beaucoup plus haut. puisque leurs différences, assez nombreuses et importantes tant par la structure que par les détails, montrent clairement qu'elles ont été insérées dans ces deux recueils un certain temps après le schisme qui a séparé ces deux sectes l'une de l'autre et qui a dû se produire au plus tôt à l'extrême fin du III^e^ siècle avant notre ère. Nous avons vu plus haut pourquoi tous nos autres récits doivent être considérés comme plus tardifs encore, les plus anciens pouvant être datés de la fin du I^er^ siècle avant notre ère. En somme aucune des onze narrations anciennes qui nous ont parvenues de la tuerie des Śākya par Virūḍhaka ne peut remonter beaucoup plus haut que la fin du II^e^ siècle avant notre ère, soit plus de trois siècles et demi après les faits qu'elle raconte.

Cependant, les nombreuses différences de structure comme de détail qui les distinguent les unes des autres, même celles qui paraissent les plus simples et les plus antiques, montrent qu'elles ont utilisé séparément une tradition antérieure commune. Jusqu'à l'époque où elles furent rédigées, celle-ci était conservée oralement dans des milieux bouddhistes qui semblent bien avoir suscité une certaine méfiance de la part des moines cultivés auxquels était confiée la rédaction des textes canoniques puisqu'ils ont attendu aussi longtemps pour utiliser cette tradition dans leurs oeuvres. Nous nous trouvons alors en face de deux hypothèses: ou bien ces moines chargés de composer les récits édifiants des recueils canoniques n'ont pas hésité longtemps à faire leur profit de cette histoire particulièrement émouvante, mais dans ce cas elle était apparue au début du II^e^ siècle au plus tôt, donc trois siècles après l'époque où aurait eu lieu ce carnage, et par conséquent sa valeur historique est nulle; ou bien cette tradition a une origine plus lointaine, mais il faut alors expliquer pourquoi les vénérables auteurs de textes canoniques l'ont tous négligée pendant si longtemps, à quelque secte qu'ils aient appartenu.

Pour quelles raisons ces moines ont-ils manifesté unanimement et avec tant de constance une telle méfiance envers cette tradition? Un tel sentiment est d'autant plus difficile à comprendre que cette histoire fournissait aux auteurs bouddhistes les bases d'un ensemble de très bons thèmes de contes édifiants et d'excellentes explications doctrinales comme le prouvent abondamment les récits que nous avons examinés en détail plus haut. En outre, si le massacre de la tribu où était né le Buddha avait réellement eu lieu, vers la fin de la vie de celui-ci ou même quelque temps plus tard, cela aurait tellement ému, bouleversé les disciples qu'on en trouverait certainement l'écho dans les parties les plus anciennes des textes canoniques.

Tout se passe donc comme si les moines autorisés à choisir les récits admis à faire partie des recueils canoniques étaient demeurés très longtemps fidèles à une tradition beaucoup plus ancienne que celle qui formait la version primitive du massacre des Śākya. Cette tradition, qui prévalait nettement contre l'autre dans leur jugement, et pour cause, ignorait tout de ce carnage comme de la ruine soudaine et définitive de Kapilavastu et de la tribu qui y avait habité. Elle avait au contraire conservé le souvenir, vague mais pleinement respectable

aux yeux de ces moines, d'une histoire des Śākya évoluant tranquillement sans événements majeurs et surtout sans drames dignes de mémoire, comme si le fait d'avoir vu naître en son sein un être aussi extraordinaire que le Bienheureux avait valu à sa tribu une sorte de protection miraculeuse contre le malheur, sinon une prospérité et une puissance accrues. Cela concorde avec ce que semblent indiquer les récits du partage des reliques du Buddha, lesquels reflètent les croyances des bouddhistes les plus savants et les plus autorisés jusque vers la fin du règne d'Aśoka et même un peu plus tard.

L'idée selon laquelle les Śākya auraient été presque tous massacrés et leur pays ruiné a dû apparaître, timidement d'abord, sous une forme très vague, dans le courant du III^{e} siècle avant notre ère, parmi les pèlerins qui, visitant successivement les lieux saints bouddhiques selon une forme de dévotion alors encore nouvelle, passaient par le pays des Śākya pour aller se recueillir à Lumbinī, endroit choisi comme étant celui où était né le Bienheureux. En effet, dès avant le début du règne d'Aśoka, dans leur exaltation progressive de la personne du Buddha et de tout ce qui la touchait de près, les bouddhistes en étaient venus peu à peu à voir dans le jeune Gautama un prince des plus grands, promis à la dignité de souverain universel (*cakravartin rājan*) s'il n'avait pas choisi la vie ascétique qui devait le mener à l'Eveil. Par conséquent, ils imaginaient la tribu des Śākya comme formant un peuple nombreux, vivant sur un sol fertile au milieu de l'opulence, disposant d'une redoutable armée et ayant pour capitale une grande ville, solidement fortifiée, dans l'enceinte de laquelle s'élevaient de splendides palais et d'autres merveilleux monuments. En somme, les bouddhistes de cette époque avaient une forte tendance à croire que le jeune Gautama avait connu une existence dorée semblable à celle des princes maurya, dont la dynastie était alors au faîte de sa prodigieuse puissance, que la ville de Kapilavastu était aussi belle que Pāṭaliputra, capitale de l'Inde des Maurya, qui faisait l'émerveillement du Grec Mégasthènes, et que le pays des Śākya était analogue à la vaste et fertile plaine des Magadha, riche grenier à riz, densément peuplée. Or, les pélerins, devenus de plus en plus nombreux en conséquence du zèle pieux de l'empereur Aśoka, découvraient une réalité bien différente, dont ils ne pouvaient admettre qu'elle était pourtant identique à ce qu'elle avait été au temps du Bienheureux comme à ce qu'elle sera beaucoup plus tard quand la visiteront les voyageurs chinois Fa-hien et Hiuan-tsang, comme à ce qu'elle sera encore dans la première moitié de notre XX^{e} siècle. Ce qu'ils voyaient, c'était un morceau de Teraï, c'est-à-dire de forêt sauvage et marécageuse, défrichée ici et là par lambeaux autour de hameaux clairsemés et misérables ainsi que de quelques gros villages dont l'un avait nom Kapilavastu, une terre d'où les quelques milliers d'hommes qui l'habitaient s'efforçaient de tirer leur maigre subsistance avec beaucoup de patience et de courage.

On comprend combien grande était alors la surprise de ces pieux voyageurs de l'époque des Maurya, combien cruelle était leur désillusion. Elles étaient analogues à celles qu'ils ressentaient en arrivant à un autre grand lieu de pèlerinage, à Kuśinagara où le Buddha était entré dans le Parinirvāṇa. Ce dernier cas est fort intéressant pour nous, car un long épisode du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*,

conservé dans les six versions de ce texte et même dans un *sūtra* parallèle, ce qui prouve et son importance et son ancienneté, exprime d'abord la déception d'Ānanda en voyant son vénéré maître sur le point de s'éteindre dans une si humble bourgade, qu'il décrit en termes fort méprisants. Cette scène reflète en réalité les sentiments des pèlerins venant en cet endroit à l'époque où se forma cet épisode, c'est-à-dire justement à celle où ces dévots bouddhistes commençaient à venir nombreux à faire la tournée des lieux saints, donc à visiter aussi Lumbinī et Kapilavastu. La suite de cet épisode attribue au Buddha une réponse péremptoire – péremptoire du moins pour ses disciples – à l'exclamation maussade et méprisante d'Ānanda, sous la forme d'une légende du type des *jātaka*, celle du roi Mahāsudarśana qui, dans un passé très lointain, avait fait de Kuśinagara la capitale de son vaste empire, une ville immense et splendide.

En ce qui concerne Kapilavastu et le pays des Śākya, il semble que les moines aient été beaucoup plus embarrassés que pour ce qui touchait à Kuśinagara, en tout cas qu'ils n'aient pas su trouver aussi vite des arguments aussi solides, aussi édifiants pour apaiser la déception des pèlerins. Il est vrai que le problème pouvait leur paraître plus difficile à résoudre, car, si Kuśinagara n'était qu'un simple gîte d'étape où le Bienheureux s'était arrêté pour une nuit, épuisé par l'âge, la fatigue et la maladie, et où le hasard seul avait fixé le terme de son ultime existence, il n'en était pas de même de Kapilavastu et de la région environnante, où le futur Buddha était né et avait passé toute sa jeunesse. De plus, et cela compliquait certainement le problème, il y avait dans les milieux monastiques autorisés à proposer une solution de celui-ci, deux conceptions très différentes, voire contradictoires, relatives au pays des Śākya et à leur histoire. Il y avait d'abord la connaissance de la réalité inchangée depuis trois siècles, le souvenir conservé par une vénérable tradition de maître à disciple comme par la vie constamment vagabonde des moines dont une partie au moins avait certainement continué de passer de temps à autre par la région en question et de converser avec ses habitants. Tout à l'opposé, il y avait ces idées alors nouvelles qui faisaient du futur Buddha un prince vivant au sein du luxe et de l'opulence, dans une grande et splendide cité, un prince dont la naissance et l'importance étaient égales à celles des rois les plus prestigieux parmi ses contemporains et auquel était promis l'empire du monde. On conçoit aisément combien il était difficile de concilier ces deux conceptions contradictoires, c'est-à-dire d'imaginer une légende qui respectât à la fois l'esprit dont s'inspiraient les croyances nouvelles, qui se répandaient de plus en plus, et la réalité constatée par les pèlerins et conservée par la mémoire collective de la Communauté monastique. Il fallut donc attendre que cette mémoire se fût suffisamment affaiblie sous l'effet du temps et que les idées nouvelles se soient au contraire pleinement imposées pour que l'on trouvât enfin une solution satisfaisante. C'est pourquoi celle-ci n'apparut qu'à une époque assez tardive, nettement plus tardive en tout cas que celle où l'on proposa une explication acceptable de la pauvreté de Kuśinagara, bourgade près de laquelle s'était éteint le Bienheureux. C'est aussi pourquoi cette solution est absente de toutes les parties anciennes des recueils canoniques, pourquoi elle ne fut admise, sous la forme de certains des récits que nous avons examinés plus haut, que dans les parties les plus tardives des *Tripiṭaka* et dans la littérature post-canonique de certaines sectes.

Le souvenir vague de combats entre Kosala et Śākya, peut-être combiné

avec celui de massacres dont avaient été victimes d'autres tribus à une époque quelconque et avec des légendes forgées de toutes pièces ou amplifiant considérablement des faits réels pour satisfaire la vanité de guerriers vainqueurs, a dû conduire certains bouddhistes à inventer le noyau des récits de l'extermination presque complète des Śākya. Celle-ci résolvait en effet admirablement la contradiction existant entre la puissance et la prospérité des Śākya pendant la jeunesse du Bienheureux, conformément aux idées apparues dans les premiers temps de la dynastie des Maurya. et la réalité constatée par les pèlerins à Lumbinī et à Kapilavastu. Si les pieux voyageurs ne voyaient là que des hameaux dispersés, entourés de maigres cultures, et quelques villages formés de cabanes et entourés d'un simple mur de terre, une région peu habitée où les gens vivaient plutôt misérablement, c'était évidemment parce que les anciens Śākya avaient subi une catastrophe telle qu'elle avait considérablement réduit leur nombre et définitivement ruiné leur richesse agricole et marchande comme leur puissance militaire et politique, rasé leurs villes et dévasté leur pays. Bien qu'on eût un assez large choix de causes possibles pour un tel drame, épidémie, famine amenée par la sécheresse ou par une inondation, cyclone, séisme, etc., on jugea sans doute plus noble, plus conforme à la haute réputation de valeur guerrière attribuée aux Śākya par les légendes tissées autour de la jeunesse du futur Buddha, de voir là les effets d'un désastre militaire. Attaqués par des ennemis beaucoup plus forts qu'eux, les Śākya avaient été vaincus malgré toute leur vaillance, ils avaient succombé sous le nombre, ce qui est toujours honorable, ils avaient été massacrés presque tous, si bien que le petit nombre des survivants, dépouillés de tous leurs biens, n'avait jamais eu la possibilité de restaurer, à beaucoup près, la prospérité d'autrefois.

Un peu plus tard, on imagina progressivement les précisions nécessaires, puis les éléments et détails divers de cette catastrophe, ses causes directes ou lointaines, et ses conséquences immédiates, comme nous l'avons vu plus haut.

En conclusion, il est donc très probable que le massacre des Śākya par un roi des Kosala nommé Virūḍhaka. peu avant le Parinirvāṇa du Buddha, soit une pure légende, inventée vers le début du II^e siècle avant notre ère pour expliquer pourquoi les pèlerins bouddhistes trouvaient à Kapilavastu et aux environs une réalité bien différente de ce que les légendes contant la jeunesse du futur Buddha les avaient conduits à imaginer.

ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE (II)

PAR

JACQUES MAY

Le présent article fait suite à celui qui figure dans *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve, 1980 (réf. inf. p. 77). On y trouvera la traduction de la section consacrée à la critique du "temporalisme" (*kāla-vāda*) dans le chapitre IX du *Catuḥśataka* d'Āryadeva et de son commentaire (*vṛtti* ou *ṭikā*) par Candrakīrti.

Au début de cette section, quelques lignes sont encore conservées en sanscrit. La traduction en aura donc déjà paru dans *Indianisme et Bouddhisme*. On la retrouvera ci-dessous, entre astérisques *–*, pour la commodité du lecteur et la cohérence de la présente contribution.

Le reste du débat sur le *kāla-vāda* n'est conservé qu'en tibétain, à part quelques citations. Il a paru utile de donner, à la suite de la traduction, l'édition critique de cette version tibétaine.

Nous avons proposé, comme il est d'usage, un certain nombre de restitutions sanscrites. La provenance des restitutions insérées entre parenthèses dans la traduction est sommairement indiquée: 1° sans référence, ou suivies du sigle Y, elles sont tirées de l'*Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti* de YAMAGUCHI Susumu 山口益; 2° le sigle H signale celles qui proviennent de l'*Index to the Abhidharmakośabhāṣya* de HIRAKAWA Akira 平川彰; 3° le sigle LCh celles qui sont tirées du *Tibetan-Sanskrit Dictionary* de Lokesh Chandra. Enfin, quelques provenances occasionnelles sont signalées de cas en cas.

Plutôt qu'à la substance *kāla* du Vaiśeṣika[1], le débat se rapporte bien aux théories des *kāla-vādin*, souvent cités mais mal connus. Leur thèse principale, d'après Candrakīrti, paraît être que "le temps est cause de l'univers dans sa diversité" (inf. p. 85). Cette cause est elle-même permanente, alors que son effet, le monde, est "tout impermanent" (p. 87). La discussion souligne les

(1) Cf. Yamaguchi, p. 376, n. 1; *Indianisme et Bouddhisme*, p. 232, n. 67.

apories auxquelles conduit cette "disparité essentielle", incompatible avec tout rapport de caualité.

La critique du *kāla-vāda* s'insère dans le chapitre IX du *Catuḥśataka*, consacré à l'examen de la permanence, parce que la disparité oppose une cause permanente et un effet impermanent. Mais le débat est conçu plus largement, et ouvre souvent sur une critique de la causalité en général. Sont évoqués notamment le rapport de la causalité et de la succession temporelle; et la solidarité essentielle de la cause et de l'effet. Non seulement l'effet ne se définit que par rapport à la cause, mais l'inverse est aussi vrai: l'effet est nécessaire à la définition de la cause, appartient à la nature même de la cause; pour reprendre l'expression abrupte d'Āryadeva, "toutes les causes sont effet". Cette solidarité confirme la relativité de la cause et de l'effet: ni l'un ni l'autre ne peuvent exister par eux-mêmes; leur nature propre, dès le moment qu'on essaie de la poser, enveloppe une "nature par autre chose"[2], et s'avère donc impuissante à se constituer. La notion de cause réelle ou substantielle, "fondée en elle-même", est contradictoire. Pour en revenir au temps, non plus que toute autre chose, il ne peut être cette "cause non causée" dont rêvent les substantialismes. Et son existence n'est pas réelle, mais purement nominale: il est un mot, servant à désigner la continuité apparente des séries karmiques qui constituent le monde.

Candrakīrti a également discuté la question du temps dans le chapitre XIX (*Kāla-parīkṣā*) de la *Prasannapadā*, et au début du chapitre XX[3]. Les points principaux de l'argumentation y sont les suivants: L'existence du temps ne résiste pas à l'"analyse temporelle[4]" en présent, passé, futur; le temps n'est ni immuable[5], ni variable[6]; il ne peut exister en dépendance de phénomènes (*bhāva*) eux-mêmes inexistants; il ne peut même pas fonctionner comme cause coopérante (*sahakāri-kāraṇa*)[7]. Ce dernier argument assure la transition vers la critique du complexe des causes et conditions, qui est le sujet du chapitre XX (*Sāmagrī-parīkṣā*).

OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

On trouvera aussi certaines références dans les notes. Voir en outre, p. 90–91, les sigles et abréviations employés dans l'appareil critique du tibétain.

a. o. = and others.

Abhidharma-kośa, éd. Pradhan = *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by P. Pradhan. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, réimpr.

(2) *para-bhāva*: Nāgārjuna, *MMK* I.3c (=*Pr.* 78.2).

(3) *Pr.* 382–390.13; trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 37–42.

(4) May, p. 16 et p. 51, n. 7.

(5) *MMK* XIX.5b *sthita; Pr.* 386.1–387.3 *sthita, avasthita, avasthita-svabhāva, vyavasthita, nitya, kūṭastha.*

(6) *asthita, MMK* XIX.5a, *Pr.* 386.3 et suiv.

(7) V. inf. n. 20.

1975. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)

Abhidharma-kośa, éd. Dwarikadas Shastri = *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Acharya Vasubandhu*. With Sphuṭartha Commentary of Ācārya Yaśomitra. Critically edited by Dwarikadas Shastri. Varanasi, Bauddha Bharati, 1970–1973, 4 vol. (Bauddha Bharati Series, 5–7, 9.)

Abhidharma-kośa, trad. La Vallée Poussin = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923–1931, 6 vol. — Réimpr.: Louis de La Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (= MCB, vol. XVI). – Dans les références, les chiffres romains renvoient aux chapitres. – V. aussi: K. Lav.

Bacot, Jacques, *Grammaire du tibétain littéraire*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1946–1948, 2 vol.

Bhattacharya = *The Catuḥśataka of Āryadeva*. Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrtti. Reconstructed and Edited by Vidhushekhara Bhattacharya. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series N° 2.)

BHSD = Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*. New Haven, Yale University Press, 1953. Réimpr.: Delhi, M. Banarsidass, 1970, 1972.

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.

Buddhist Thought and Asian Civilization. Essays in Honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday. Emeryville (California), Dharma Publishing, 1977.

Catuḥśataka-vṛtti, éd. HPS. Voir: HPS.

de Jong, *Cinq chapitres* = *Cinq chapitres de la Prasannapadā*. Par J. W. de Jong. Paris, P. Geuthner, 1949. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome IX.)

GOS = Gaekwad's Oriental Series, Baroda.

H = *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira Hirakawa a. o. Tōkyō 東京, Daizō Shuppan 大蔵出版, 1973–1978, 3 vol.

Hōbōgirin 法寶義林, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929– , 5 fascicules parus.

HPS = *Catuḥśatikā by Arya Deva*, ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, p. 449–514.

I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique*. Manuel des études indiennes. T. I: Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique). T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, Ecole française d'Extrême-Orient, 1953 (= Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Vol. III).

Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte. Louvain-la-Neuve, Univ. Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980. (Publ. de l'Institut orientaliste de Louvain, 23.)

Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch hrsg. v. Otto Böhtlingk. 2. Aufl., St.

Petersburg, 1870–1873; Neudruck, Osnabrück, O. Zeller, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1966, 3 vol.

K. Lav. = *Abhidharma-kośa*, trad. La Vallée Poussin (v. ci-dessus).

Lacombe, Olivier. *L'absolu selon le Védânta*. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja. Paris, P. Geuthner, 1937. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tome 49.)

Lamotte, Etienne. *Histoire du bouddhisme indien* des origines à l'ère Śaka. Louvain, 1958, réimpr. 1967.

Lamotte, *Traité* = *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Par Etienne Lamotte. Louvain, 1944–1980, 5 vol.

Lamotte, Etienne, *Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa*. MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 151–288.

LCh = *Tibetan-Sanskrit Dictionary* [. . .] by Lokesh Chandra. New Delhi, 1959–1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto 京都, Rinsen 臨川 Book Company, 1971, 1976.

May = *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [. . .] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques May. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de Lettres, Université de Lausanne. – Collection Jean Przyluski, tome II.)

MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*, publiés par l'Institut belge des hautes études chinoises, Bruxelles.

Mimaki, *Réfutation bouddhique* = MIMAKI Katsumi 御牧克己, *La Réfutation bouddhique de la permanence des choses* (sthirasiddhidūṣaṇa) *et la Preuve de la momentanéité des choses* (kṣaṇabhaṅgasiddhi). Paris, Institut de civilisation indienne, 1976. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fascicule 41.)

MMK = *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de La Vallée Poussin. St-Pétersbourg, 1903–1913. (Bibliotheca Buddhica, 4.) Réimpr.: Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. – La mention *MMK* renvoie exclusivement aux *kārikā* de Nāgārjuna. Cf. *Pr.*

Pr., *Prasannapadā*: renvoie au même ouvrage que *MMK*, dans son ensemble, ou plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.

q. v. = *quod vide*, voir sous le terme précité.

(réf.): cette mention, suivant une référence, signifie qu'on en trouvera d'autres à l'endroit indiqué.

s. v., ss. vv. = *sub voce, sub vocibus*, renvoi à un ou plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.

Śālistamba-sūtra:

—éd. La Vallée Poussin = La Vallée Poussin, Louis de. *Bouddhisme, Etudes et matériaux*, [II:] *Théorie des douze causes*. Gand, E. van Goethem, Londres, Luzac, 1913. (Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres, 40e fascicule.)—P. 68 à 90: édition du texte sanscrit du *Śālistamba-sūtra*. P. 90 à 108: édition de la version tibétaine;

—éd. Sastri = *Ārya Śālistamba sūtra* [. . .] Edited with Tibetan version, notes and introduction, by N. Aiyaswami Sastri. Madras, Adyar Library,

1950 (Adyar Library Series, N° 76);
—éd. Vaidya = *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha, Part I.* Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1961. (Buddhist Sanskrit Texts, N° 17.) – P. 100 à 106.

Tattva-saṃgraha = *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita* [. . .] Ed. by E. Krishnamacarya. Baroda, 1926, 2 vol. (GOS, N° 30, 31.)

Tattva-saṃgraha, trad. G. Jhā = *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla.* Translated by Ganganatha Jha. Baroda, 1937–1939, 2 vol. (GOS, N° 80, 83.)

Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka.* Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype. . .] Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955–1961, 168 vol.

Vaidya = Vaidya, P. L. *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, chapitres VIII-XVI. Paris, P. Geuthner, 1923.

Warder, A. K. *The Concept of a Concept,* in *Journal of Indian Philosophy*, I, Dordrecht, 1970–1972, p. 181–196.

Y = Yamaguchi Susumu. *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti.* Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit. Kyōto, Heirakuji Shoten 平樂寺書店, 1974, 2 vol.

Yamaguchi = Yamaguchi Susumu. *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajō-hon no kaidoku* 月稱造四百論註釋破常品の解讀. [Japanese] Translation and Annotation on the Chapter 'Negation of eternal things' in Candrakīrti's Catuḥśataka-ṭīkā. Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō 鈴木學術財團研究年報, Annual of Oriental and Religious Studies, N° 1, Tōkyō, 1964, p. 13–35.

Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* 山口益佛教學文集 ["Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu"], Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 1972–1973, 2 vol.: p. 349–403 du vol. II (699–753 de la pagination continue).

Yamaguchi Susumu, *Seshin no Jōgōron* 世親の成業論 ["Le Traité de l'établissement de l'acte de Vasubandhu"], Kyōto, Hōzōkan 法藏館, 1951.

* * *

QUATRE CENTURIES

SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR

PAR LES ÊTRES À ÉVEIL

CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ:

RÉFUTATION DE L'OBJET PERMANENT[8]

[suite]

[§ 5. *Critique du temporalisme* (kāla-vāda)]

[1. Le temps, cause permanente]

*[HPS 484.14] Quant au Temporaliste, voici son opinion: L'existence réelle du temps s'infère de ce que l'on perçoit le déploiement et la contraction de l'univers [comme] opérés par le temps. En effet, même lorsque les conditions existent, c'est-à-dire le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace, on ne perçoit pas l'apparition de la pousse et de ce qui la suit[9] en tout temps, mais seulement en un temps déterminé. Et lorsqu'arrive un temps contraire à la persistance de la [pousse, celle-ci] disparaît. Ainsi donc:

207ab. *L'[entité] en présence de laquelle on perçoit, dans une essence*[10]*, développement et cessation,*

[484.18] cette [entité], inférée de la sorte, existe, sous le nom de "temps"; et puisqu'elle existe sans qu'on lui perçoive une cause, elle est permanente[11].

—Et s'il en est ainsi, ne résultera-t-il pas, de la permanence du temps, que la pousse et autres [effets] dont l'apparition dépend de lui, se produiront à tout moment?

Si l'on supposait que, tout en conservant l'existence, il cesse à un moment

(8) HPS 485.16.

*-*Début de la critique du *kāla-vāda*, cf. *Indianisme et Bouddhisme* p. 232; sup., p. 75.

(9) Cf. *Śālistamba-sūtra*, éd. La Vallée Poussin, 73 = éd. Vaidya, 101.11–13; *bījād aṅkuraḥ, aṅkurāt pattram, pattrāt kāṇḍam, kāṇḍān nālam, nālād gaṇḍaḥ, gaṇḍād garbham, garbhāc chūkaḥ, śūkāt puṣpam, puṣpāt phalam.* Soit à peu près la séquence suivante: germe, pousse, feuille, tige, creux de la tige, noeud, bouton, calice, fleur, fruit. L'interprétation de *garbha* par "bouton" est peu sûre; le tibétain (éd. La Vallée Poussin, 94.3) a *sñiṅ po*, un équivalent habituel et plus ou moins mécanique de *garbha.*

(10) Le texte sanscrit de la *kārikā* **207** commence par *yasmin bhāve* (HPS 484.17). Mais le tibétain montre clairement qu'il faut disjoindre *yasmin* et *bhāve*: il a *gaṅ źig yod na dṅos po la*, qui se restituerait par *yasmin sati bhāve*; cf. Bhattacharya, p. 38, Vaidya, p. 78, confirmés par les xylographes.

(11) Si le temps existe "sans qu'on lui perçoive une cause", donc en lui-même, il est permanent: la permanence est un attribut de l'être en soi.

donné d'être en opération relativement à [ses] activités [productrices] d'effets, cette [cessation] même entraînera son inexistence[12].

[484.20][13] Si l'on objecte qu'il n'y a pas d'effet à tout moment parce que, tout en existant, [le temps], non plus que le germe et les autres [causes], ne présente l'excédent d'existence substantielle[14] requis pour le déploiement de l'effet: même dans cette hypothèse, cet excédent d'existence substantielle requis en lui étant occasionnel (*res 'ga' ba ñid yin pa'i phyir* = *kādācitkatvād* H), [le temps] sera impermanent, tout comme le germe et les autres [causes]*; or, comment se passer de l'hypothèse qu'il est permanent[15]?

Que si l'on pense que l'[essence dont il est question dans l'aphorisme 207a, et] qui dépend [aussi] d'autres conditions [que le temps][16], n'existe pas en tout temps, [c'est-à-dire] sans leur présence: même dans ce cas, nécessairement,

207c. *l'[entité dont il est question dans l'aphorisme 207a] se trouvera dépendre d'autre chose,*

parce qu'elle existe[ra] si les conditions existent, n'existe[ra] pas si les conditions n'existent pas, et, même après être venue à l'existence, retourne[ra] à l'inexistence. Elle deviendra dépendante d'autre chose parce qu'elle [sera] dépendante des [conditions] dont le développement et la cessation de l'[essence] sont [eux-mêmes] dépendants[17]. Par conséquent, pas plus que la pousse etc., elle ne transcende la nature d'effet. [Le maître] l'établit en disant:

207d. *Donc elle sera effet elle aussi.*

Etant effet, elle sera bel et bien impermanente, comme la pousse etc[18].

Par conséquent, en écartant la permanence de ce[tte entité, le] temps, on écarte son existence en tant que réalité substantielle (*dṅos po* = *vastu*)[19].

(12) Lapsus dans *Indianisme et Bouddhisme*, p. 232: lire "inexistence" au lieu de "existence". – Pour sauver le temps, cause permanente, l'adversaire dissocie ici l'existence, solidaire de la permanence, et l'activité, nécessaire à la nature de cause. Mais le Mādhyamika ne peut admettre cette dichotomie: en vérité d'enveloppement, n'existe que ce qui est actif. V. May, n. 25.

(13) Début de l'édition critique du tibétain, inf. p. 92 et n. 1.

(14) *ātma-atiśaya*, tib. *bdag ñid kyi khyad par.* Cf. inf. p. 89, où je restitue *bdag ñid kyi khyad par* par *ātma-viśeṣa.* – La notion d'*atiśaya*, "excédent" (*I. Cl.* II, § 1409) ou "élément adventice" (Mimaki, *Réfutation bouddhique*, p. 62), paraît assez voisine de la notion scolastique d'éminence. Cf. *Tattva-saṃgraha* 117.10, trad. G. Jhā, vol. I, p. 202 (*ādheyātiśaya* = "additional properties"). Comme élément d'explication de la causalité, on la retrouve dans le Vedānta, *I. Cl.*, loc. cit. Cf. O. Lacombe, *L'absolu selon le Védânta*, p. 72.

(15) *de yaṅ ci'i phyir thams cad kyi tshe mi 'dod* = *sa ca kuto na sarvadeṣyate. Ci'i phyir* = *kutas*, LCh. Cette hypothèse est indispensable, puisqu'elle constitue la base même de la théorie des Kālavādin.

(16) Par exemple, pour la pousse, ces conditions sont: le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace (HPS 484.15, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 232 = ci-dessus, p. 80).

(17) Il y a, entre l'"essence" et l'"entité en présence de laquelle on perçoit, dans cette essence, développement et cessation", une relation suffisamment étroite pour que, si l'essence est relative, sa relativité se communique à l'"entité", c'est-à-dire au temps.

(18) En d'autres termes, il est impossible d'admettre une "cause ou condition en qualite de témoin", en présence de laquelle un processus se déclencherait sans qu'elle y fût elle-même impliquée. Cette critique est ici dirigée contre le temps, supposé être une condition de cette nature; mais elle pourrait aussi bien valoir, par exemple, contre le Puruṣa du Sāṃkhya.

(19) Sur l'importance du terme *vastu* dans tout ce chapitre IX, voir *Indianisme et Bouddhisme*, p. 220, n. 14.

[2. Le temps, cause impermanente]

Mais on ne prouve pas que le temps n'existe en aucune manière. En effet, on peut l'admettre en tant que cause coopérante[20]. Car une stance dit:

"Les actes des êtres incarnés ne périssent point, même en cent périodes cosmiques. Rencontrant la somme [des causes et conditions] et le temps [favorable], ils mûrissent en fruits"[21].

[3. Le temps, cause réelle]

Certains, parce qu'ils ignorent le sens [véritable] de la désignation [faite] au moyen du [mot "]temps["][22], ne comprennent pas qu'il est un simple nom

(20) Dans l'analyse du Kālavādin (HPS 484.14–18), le temps apparaissait comme une cause privilégiée en face des autres conditions, le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace. Le Bouddhiste ne rejette pas du tout la fonction causale du temps; mais le temps n'est qu'une cause coopérante – donc insubstantielle et impermanente – parmi d'autres. On rejoint ici l'analyse classique du *Śālistamba-sūtra* en six conditions, qui opèrent par concours (*samavāya*) et sont donc toutes des causes coopérantes. Le temps y figure en sixième, sous le nom de *ṛtu*, le temps opportun, le temps voulu. V. *Śālistamba-sūtra*, éd. La Vallée Poussin, 74.8 et suiv. = éd. Vaidya, 101.20 et suiv.

Plus loin, dans le commentaire de la *kārikā* **209ab** (cf. ci-dessous n. 44), l'analyse privilégiera quand même le germe, cause génératrice (*janaka-hetu*) ou cause fondamentale (*mūla-kāraṇa*), en face des autres causes coopérantes.

Dans le présent passage, Candrakīrti paraît concéder l'existence (relative) du temps à titre de cause coopérante. La critique de *Pr.* 390.1-13, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 43, est plus radicale: même cette possibilité y est niée.

Sahakāri-kāraṇa, "cause coopérante" plutôt que "cause auxiliaire", cf. May, n. 422. – Le terme *samavāya*, mentionné ci-dessus à propos du *Śālistamba-sūtra*, n'y a, bien entendu, pas la valeur technique qui est la sienne dans le Vaiśeṣika. Sur cette dernière, cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 226, n. 46.

(21) *na praṇaśyanti karmāṇi kalpa-koṭi-śatair api | sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehināṃ ||*

Cette stance est citée deux fois dans la *Prasannapadā*: *a. Pr.* 324.1–2 et n. 1 (réf.), trad. Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 280 (cf. Lamotte, ib., p. 152, 225–226 et n. 48); *b. Pr.* 390.9–10, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 43. – Cf. Lamotte, *Traité*, I, p. 347, II, p. 1083. Yamaguchi, p. 376, n. 4, renvoie à son *Seshin no Jōgōron*, p. 142–144.

(22) *dus la brten nas brtags pa'i don mṅon par ma śes pa ñid kyis*. On peut restituer: *kālam upādāva prajñapty-arthānabhijñatayā* (cf. Y ss. vv. *brten nas brtags pa*, *mṅon par ma śes pa ñid*).

En principe, *brtags pa* traduit *kalpanā*, ou *kalpa* dans les composés *vikalpa* et *parikalpa*; *btags pa* traduit *prajñapti*. Mais en fait, dès les textes traduits du sanscrit – les textes Mādhyamika tout au moins –, on trouve souvent *brtags pa* là où on s'attendrait plutôt à *btags pa* (mais non l'inverse). V. notamment Y ss. vv. *upādāya*, *prajñapti*. Favorisée par la précoce homonymie de *btags pa* et *brtags pa* dans la langue parlée, la confusion s'est perpétuée dans la tradition tibétaine. D'ailleurs les termes *kalpanā* et *vikalpa* d'une part, *prajñapti* de l'autre, sont voisins. *Kalpanā* et *vikalpa* désignent l'opération de "construction", de "construction différenciatrice" qui est la fonction essentielle de l'esprit empirique; ils désignent aussi le concept ou le "construct", comme proposait de dire P. Mus, à la constitution duquel aboutit cette opération. Dans le langage, au niveau de la "pratique-verbale" (*vyavahāra*) qui est celui de la vérité d'enveloppement (*saṃvṛti-satya*), la désignation de l'objet, ou le terme servant d'expression verbale au concept ainsi construit, fonctionnent comme instruments d'information: ils sont *prajñapti*, ils "font connaître" l'objet ou le concept, ils en donnent "information". Toutes ces connotations, "nom", "désignation",

(*miṅ tsam* = *nāma-mātraka* Y, *saṃjñā-mātraka* H)[23]. Ils disent:

"Le temps fait mûrir les éléments. Le temps ravit les créatures. Le temps réveille ceux qui dorment. Il est très difficile de passer au delà du temps"[24].

"information", sont donc contenues dans le terme de *prajñapti*. De plus, entre *kalpanā* et *prajñapti*, la démarcation n'est pas aussi rigoureuse qu'entre "concept" et "terme", et A. Warder, qui dans son article *The Concept of a Concept* (*Journal of Indian Philosophy*, I, Dordrecht, 1970–1972, p. 181–196), a étudié la notion de *paññatti* dans la tradition pāli, traduit *paññatti* (ou *prajñapti*) par "concept", "because that appears to be the nearest English equivalent to it as used in the Buddhist schools" (p. 182), tout en faisant observer que "the development of the concept of a 'concept' by Buddhist philosophers was [...] not inevitable" (ib.).

Kālam upādāya prajñapti, "la désignation au moyen du temps". *Upādāya prajñapti* est, avec *śūnyatā*, *vikalpa*, *adhyāropana*, *prapañca*, une des quelques notions opératrices capitales du Mādhyamika. Sa théorie reste à faire. Voir Mervyn Sprung, *Non-Cognitive Language in Mādhyamika Buddhism*, in *Buddhist Thought and Asian Civilization*, p. 241–253; et quelques indications dans *Hōbōgirin*, fasc. V, p. 462.

Aux traductions "désignation métaphorique" (May) ou "Dénomination-métaphorique" (*Hōbōgirin*), j'ai préféré ici la traduction plus littérale de "désignation au moyen de". Candrakīrti ne précise pas ce qui est "désigné au moyen du temps". On peut dire peut-être ceci: En vérité d'enveloppement, le terme de "temps" se rapporte à la continuité apparente des séries karmiques qui constituent le monde, aussi bien le monde réceptacle (*bhājana-loka*) que le monde des êtres (*sattva-loka*). Du point de vue de la vérité absolue, le temps, comme tout l'ensemble de la vérité d'enveloppement, objets, "constructs", désignations, renvoie à la vacuité, laquelle est elle-même, aussi bien, désignation métaphorique (*MMK* XXIV.18; *Hōbōgirin*, loc. cit.; Warder, loc. cit.). Soumis à l'analyse rationnelle (*vicāryamāṇa*, May index s. v.), le temps s'avère ne pouvoir exister en tant que tel: donc il désigne ou fait connaître sa propre inconsistance, son absence de nature propre. Bref, en vérité d'enveloppement, la *prajñapti* renvoie à un objet ou à un concept; en vérité absolue, elle renvoie à la vacuité.

Une des manières possibles d'"ignorer le sens véritable de la désignation faite au moyen du mot temps", c'est de prendre pour une réalité la continuité apparente qu'il désigne. Le temps est dès lors substantialisé, "hypostasié" (*parikalpita*); il apparaît comme permanent, cause non causée du devenir. C'est l'erreur que va combattre ici Candrakīrti.

On pourrait aussi restituer: *kālam upādāya prajñapyamānārthānabhijñatayā*: "parce qu'ils ne connaissent pas la réalité désignée au moyen du temps". La réalité que désigne le temps, c'est le *paramārtha*, consistant d'ailleurs en l'inconsistance de toutes les désignations et choses qui renvoient à lui. *Artha* serait alors synonyme de *paramārtha*.

(23) Cf. le *sūtra* cité à la fin du chapitre XIX (*kālaparīkṣā*) de la *Prasannapadā*, *Pr.* 389.5–6 (non représenté dans la version tibétaine, cf. *Pr.* 388, n. 5; de Jong, *Cinq chapitres*, p. 115): *pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātram pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvānāgato 'dhvākāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ceti*. Trad. de Jong, op. cit., p. 42–43: "Il y a, ô moines, cinq choses qui ne sont que des noms, des désignations, des expressions de la vie quotidienne, et qui ne relèvent que du plan mondain, à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'individu et le Nirvāṇa." Le temps est représenté, dans cette énumération, par *atīto 'dhvā* et *anāgato 'dhvā*. – La Vallée Poussin, K. Lav. iv, p. 5, n. 2, cite un libellé du même *sūtra* qui ajoute *sahetuko vināśaḥ*, la destruction pourvue de cause, entre *anāgato 'dhvā* et *ākāśam*. D'après cette note, il s'agirait d'"un Sūtra des Sautrāntika".

(24) *kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ* |
kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ ||

Stance à valeur de proverbe, recueillie dans les *Indische Sprüche*, N° 1688; citée *Pr.* 386.6–7, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 40–41; Lamotte, *Traité*, I, p. 76 et n. 2. Le *Traité* la rapporte aux Shijing 時經, "Kālasūtra". Je ne connais pas d'ouvrage portant ce titre. Cf. Kanakura Enshō (ou Yenshō) 金倉圓照, *Indo tetsugaku Bukkyōgaku kenkyū*, I, Bukkyōgaku hen インド哲學佛教學研究, I, 佛教學篇 ["Etudes de philosophie indienne et de bouddhologie, Vol. I, Bouddhologie"], Tōkyō 東京, Shunjūsha 春秋社, 1973, p. 216, et n. 22 p. 221. – Il y a des variantes, notamment en *c*, où je m'en tiens au libellé tibétain tel que plus bas.

Ils imaginent[25] que le temps est permanent. Nous allons les réfuter ci-après.

Comme le temps est désigné sur la base[26] des essences (*dňos po* = *bhāva*), il ne transcende pas l'existence nominale (*brtags par yod pa* = *prajñapti-sat*), non plus que la maison[27].

D'autre part, celui qui dit que le temps est cause, lorsqu'il imagine que le temps a nature (*dňos po* = °*bhāva*) de cause dans le développement de l'univers (*'gro ba* = *jagat*), se trouve admettre [du même coup] qu'il est réellement (*don gyis* = *arthatas*) effet. Comment cela se fait-il? C'est que:

208. *Sans l'effet, la cause n'a pas nature de cause*[28]. *Donc, toutes les causes sont effet, par conséquence nécessaire.*

Ce qui est inactif ne peut avoir nature de cause[29]. Donc, la chose (*dňos po* = *padārtha*)[30] ici dénommée "cause" n'existe nullement en tant que telle. Par suite, puisque [seule] une chose qui est cause de la production[31] d'un effet acquiert la nature de cause, comment ne serait-elle pas l'effet de son propre effet? Or, si elle est effet, comment pourrait-elle être permanente? [il en va d'elle] comme [de] la pousse et autres [effets impermanents]. Ainsi donc, puisqu'il n'existe pas de catégories fermement établies (*rnam par gnas pa* = *vyavasthita*)[32] de cause et d'effet, ni l'un ni l'autre n'ont d'existence fondée en nature propre.

Mais soit l'objection suivante: N'est-il pas vrai (*ma yin nam* = *nanu*) que ce qu'on appelle "effet" se produit après que la cause s'est produite; que, par exemple, la pousse se produit quand le germe existe, mais que le germe ne se produit pas quand la pousse existe; et que par conséquent la cause n'a pas nature d'effet[33]?

(25) Je propose ici l'émendation *rtog* (inf. p. 93, n. 2). On sait que *rtog pa* et *rtogs pa*, bien que désignant deux modes de connaissance et de pensée opposés, sont fréquemment pris l'un pour l'autre en tibétain, où ils ont depuis longtemps la même prononciation. Voir Y ss. vv. *rtog pa, rtogs pa*. Sur le rapport sémantique de ces deux vocables, v. Bacot, *Grammaire du tibétain littéraire*, vol. I, Paris, 1946, p. 57, n. 1. En principe, *rtog pa* traduit *kalpanā*, l'imagination, la construction de l'esprit (inadéquate); *rtogs pa* traduit *adhigama* ou *avabodha*, la compréhension (adéquate).

(26) "Sur la base de", autre nuance de sens de l'absolutif *upādāya* traduit tout à l'heure par "au moyen de"; tib. *brten nas*, "en s'appuyant sur". La base (*upādāna*) fournie par les essences (*bhāva*) à la désignation (*prajñapti*) "temps" est d'ailleurs elle-même des plus fragiles, et se résout finalement en vacuité, tout comme les désignations auxquelles elle peut servir de base (principalement *ātman, skandha*; *kāla* allégué ici).

(27) "Maison" est une pure désignation d'un assemblage de parties. L'exemple le plus illustre est celui du char (*ratha*), célèbre surtout par un passage du *Milinda-pañha*. D'une manière analogue, "temps" est une pure désignation de la continuité (illusoire) des séries (*saṃtāna, prabandha*) karmiques, faites de *bhāva* dont la succession instantanée donne l'illusion de la continuité.

(28) L'effet est nécessaire à la définition de la cause en tant que telle; il fait partie intégrante de l'essence de la cause. – Sur l'effet, "cause de la causalité de la cause": May, n. 190 (réf.). (Dans Bhattacharya, p. 41, n. 1, lire 337 au lieu de 557.)

(29) Plus bas, la cause est définie comme une "activité de production d'effet". V. n. 38.

(30) *Padārtha*, à la fois chose et catégorie: ici, non pas seulement la catégorie de cause, mais la chose où s'exemplifie cette catégorie; ou l'essence (*dňos po* = *bhāva*) qui a pour nature d'opérer en tant que cause.

(31) Je rappelle que "production" est à prendre dans le sens neutre, comme le substantif du verbe "se produire". Cf. May, index s.v. *utpāda*, et n. 257.

(32) *Vyavasthita*: May, index s. v.

(33) Dans cette thèse de l'adversaire, la cause enveloppe l'effet, mais n'est pas déterminée

—Cela non plus n'est pas. En effet, si l'on suppose que le phénomène (*dṅos po* = *bhava*)[34] qui reçoit le nom de "germe" est antérieur à la naissance de la pousse, on pourra supposer soit qu'il [en] est cause, soit qu'il n'[en] est pas cause; car il n'y a pas d'autre hypothèse [possible en] troisième. Or: tout d'abord[35], il serait absurde que la [pousse] naisse d'une [chose] qui ne sera (*'gyur ba* = *°bhāvin*) [finalement] pas [sa] cause, non plus que le feu et autres ["non-causes" de la pousse]. Et d'autre part la nature de cause se définit, comme on l'a vu, par la production bien achevée d'un effet[36]. Donc, [le phénomène qui devrait se constituer comme cause] ne peut exister antérieurement à l'effet.

Si l'on suppose qu'une [chose pourrait] être effet sans être consécutive (*rjes su 'gro ba* = *anugam*-H)[37] à une activité de production d'effet (*'bras bu skye ba'i bya ba* = *kāryotpatti-kriyā*)[38], dans ce cas on en arriverait (*gyur* = *āpad*-) à ce que tout fût effet de tout[39]. Or il n'en est rien[40]. Par conséquent, la cause n'a pas une existence fondée en elle-même, indépendamment de l'effet, puisque l'absence de causalité[41] s'ensuivrait par conséquence nécessaire. Il est donc irréprochable de dire que

[208cd] "toutes les causes sont effet, par conséquence nécessaire".

[4. Le temps, cause par modification]

Si, comme le disent les Temporalistes, le temps est cause de l'univers dans sa diversité (*'gro ba sna tshogs* = *vicitra-jagat* Y, *jagad-vaicitrya*[42],) dans ce cas il

par lui dans son essence; en fait, la cause est plus que l'effet (cf. la notion d'*atiśaya*, sup. n. 14).

(34) *Bhāva*, "essence" ou "phénomène": May, p. 15, et p. 93 n. 204.

(35) Le second terme de l'alternative est pris en premier.

(36) "Comme on l'a vu" cherche à rendre la nuance de la particule *źig*; "bien achevée", celle du parfait *skyes* (que Yamaguchi, p. 372.18, traduit *shōjita* 生じた).

(37) Ou peut-être "conforme": Yamaguchi p. 372.19 *junnō* 順応. Mais l'argument de la conformité semble plutôt intervenir par la suite. Ici, il s'agit simplement de ce que, d'une part, la cause ne peut être antérieure à l'effet, et que, d'autre part, l'effet doit être postérieur à la cause. On aboutit à un paradoxe doublé d'une aporie. Ce résultat se présente en conséquence nécessaire de l'hypothèse que "la cause n'a pas nature d'effet", ou, en termes plus radicaux, qu'elle existe en elle-même. Donc l'hypothèse n'est pas tenable.

(38) C'est-à-dire à une cause, cf. sup. n. 29.

(39) L'effet sera dès lors défini par sa relation de "non-consécution à une activité de production d'effet". Or, cette relation, il la soutient avec n'importe quoi. Donc, l'effet (tout effet) sera effet de n'importe quoi. C'est la conséquence nécessaire de *sarvataḥ sarva-saṃbhava*, "production de tout à partir de tout", confusion de la causalité.

(40) Le *sarvataḥ sarva-saṃbhava* est contraire à l'expérience, qui montre que des effets déterminés se produisent à partir de causes déterminées. Cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 218, n. 4; et sur l'importance de l'accord avec l'expérience, May, index s. v. *dṛṣṭa; Hōbōgirin*, V, p. 476b24–30, 475b39–45.

(41) A la conséquence nécessaire de *sarvataḥ sarva-saṃbhava*, confusion de la causalité, se substitue ici celle plus générale d'*ahetukatva*, absence de causalité. Si la cause (dans le cas particulier, le temps) est réelle, si elle existe en elle-même, indépendamment de l'effet, le rapport de causalité et ses termes sont compromis de plusieurs manières. La cause n'est plus cause **(208a)**. La cause n'est plus antécédente à l'effet. L'effet est effet de n'importe quoi. Toutes ces conséquences nécessaires sont ici désignées globalement par le terme de *ahetukatva* (tib. *rgyu med pa can ñid*).

(42) Cf. *Abhidharma-kośa* iv.1 *loka-vaicitryam* = *'jig rten sna tshogs*. Sanscrit: éd. Pradhan 192.5,

devra nécessairement présenter une modification qui aura une forme (*ṅo bo*) différente de l'état (*gnas skabs = avasthā*) antérieur, et [dont le rôle sera] précisément de favoriser la production des effets. En effet, dans le monde,

209ab. *[C'est] en subissant une modification [que] la cause devient cause d'autre chose*[43].

Ce que [le maître] veut ici désigner par "cause", c'est uniquement le générateur (*skyed par byed pa = janaka*)[44] en forme de germe, en conformité (*rjes su byed pa = anukārin*) avec le but (*don = artha*) duquel un effet doit finalement se produire. Il faut se référer à la définition (*źes bya bas = ity anena*, cf. *Pr.* 466.1): "La cause, c'est ce par quoi [une chose] est fait[e]"[45]. Quant à la terre et aux autres [causes coopérantes, elles représentent], en tant que causes, le travail d'approche [tendant] à réaliser l'état [de choses] favorable à la production de l'effet spécifique de la cause fondamentale; [elles ont] forme de facteurs [de ce travail].

Or, [c'est] après avoir subi une modification de son essence propre (*raṅ ñid = svātman*) [que] la cause fondamentale, c'est-à-dire le germe, prend nature de cause de la pousse; et non pas sans avoir quitté son état premier. Dans ces conditions, si [c'est] le temps [qui] a créé l'univers dans sa diversité, il devra alors nécessairement lui aussi, pour produire [cet] effet, abandonner son état antérieur, de si loin qu'il soit établi, et prendre un état modifié, favorable à la production de l'effet. Par conséquent, le temps est bel et bien impermanent, comme le germe. C'est ce que dit [le maître]:

209cd. *Ce qui comporte modification, ne peut être dit "permanent."*

éd. Dwarikadas Shastri II 567.6, K. Lav. iv p. 1 n. 1. Tibétain: *Tib. Trip.* 115 N° 5590 120.4.5, N° 5591 222.1.6.

(43) *kāraṇaṃ vikṛtiṃ gacchaj jāyate 'nyasya kāraṇam* |. — L'original sanscrit de **209ab** est conservé par des citations: *a. Pr.* 398.3, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 49; *b. Catuḥśataka-vṛtti*, éd. HPS 481.26, trad. May, *Indianisme et Buddhisme*, p. 222.

D'après Yamaguchi, p. 377, n. 8, la *kārikā* **209ab** n'est pas sans rappeler la théorie du *saṃtāna-* (ou *saṃtati-*) *pariṇāma*, "évolution de la série", et du *saṃtāna-* (*saṃtati-*)*pariṇāma-viśeṣa*, "terme culminant" ou "point d'aboutissement" de cette évolution. Il s'agit d'une théorie de l'école Sautrāntika, qui cherche à expliquer le mécanisme de la rétribution de l'acte. L'acte est la cause. Le "terme culminant de l'évolution de la série" est le fruit. Entre les deux se produit une "évolution de la série", déclenchée par l'acte, et qui peut être plus ou moins longue. Ainsi peuvent s'expliquer à la fois la non-éternité de l'acte, qui ne perdure pas jusqu'au moment de la rétribution, et son non-anéantissement, c'est-à-dire le fait même qu'il porte rétribution (*MMK* XVII.7–10, trad. Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 272–273).

Sur cette théorie, voir Yamaguchi, *Seshin no Jōgōron*, p. 197; Lamotte, *Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakaraṇa*, MCB IV, p. 232–233, 232 n. 67 (réf.); aussi p. 154, 164.

Les termes *pariṇāma* et *vikṛti* évoquent le Sāṃkhya. Mais dans le Kālavāda, la cause (le temps) et l'effet (le monde) sont différents. Dans la théorie du *saṃtāna-pariṇāma*, ils ne sont ni identiques ni différents, selon une position fondamentale de la théorie bouddhique de la causalité (cf. inf. n. 47); alors que dans le Sāṃkhya les *vikṛti* et *vikāra* ne sont précisément pas "autre chose" que la *prakṛti*: la cause y est "essentiellement identique à l'effet" (*I. Cl.* II, § 1441).

(44) Plus haut (HPS 481. 27–28, trad. May, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 222), en glosant brièvement la citation de **209ab** en HPS 481.26, Candrakīrti parle de *janako hetuḥ*, "cause génératrice". Sur *janaka-hetu*: K. Lav. ii, p. 247, 277, Cf. sup. n. 20.

(45) Même définition, HPS 481.27, trad. May, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 222.

[5. Conséquences de l'hypothèse d'une cause permanente sur la nature de l'effet]

Mais si [le temps] ne se modifie pas, dans ce cas, non seulement il n'y a pas de sens à supposer qu'il est cause, mais aussi l'effet dont on postule qu'il est la cause se produira sans cause. [Le maître] le déclare en ces termes:

210ab. *Une essence dont [une chose] permanente est la cause, se produit après n'avoir pas existé* (ma byuṅ ba las = abhūtvā)[46].

On ne saurait opiner que la pousse née d'une modification du germe soit autre chose que lui, pour [trois] raisons: [*a.*] il est impossible que [la pousse] soit autre que le germe[47]; [*b.* la pousse] est conforme (*rjes su byed pa = anuvidhāyin*) au germe; [*c.* elle ne lui] est pas simultanée. En effet, entre simultanés dissemblables, la relation causale[48] est impossible[49]. Or, dans le cas présent, il y a altérité de la cause et de l'effet, puisque l'univers dans sa diversité est tout impermanent, et que le temps est permanent; et pour cette dernière raison il y a en outre dissemblance et simultanéité, puisque le temps ne se modifie pas même après que son effet s'est produit. Par conséquent, un effet qui s'est produit à partir du temps est une [chose] qui s'est produite après n'avoir pas existé. Autrement dit, il surgit indépendamment (*ltos pa med pa = nirapekṣa*) des causes et conditions; il se produit de lui-même (*raṅ ñid = svayam* H).

Or il est absurde de dire que l'effet, qui se produit en dépendance (*rag las = adhīna*) des causes et conditions, se produit après n'avoir pas existé, parce que, pour lui, il ne [peut] y avoir venue à l'existence après qu'il n'ait pas existé du tout[50]: ce qui ne peut exister du tout, comme la corne d'âne et autres [irréels], ne peut être produit par causes et conditions. Par conséquent, une essence dont

(46) Sur *abhūtvā bhāva*, "existence après inexistence", v. May, index s. v.; Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 577; Lamotte, BSOAS 36, 1973, p. 314 et n. 7.

Le raisonnement qui suit, compliqué dans le détail, est dans les grandes lignes le suivant: la pousse ne peut être entièrement autre que le germe. L'effet ne peut être entièrement autre que la cause. Or, l'univers est impermanent, le temps permanent: l'univers est donc autre que le temps (cf. *kārikā* **211**). Donc il ne peut être son effet. Donc il se produirait "de lui-même", "après n'avoir pas existé".

(47) *sa bon las gžan ñid du mi srid pa'i phyir = bījād anyatvāsaṃbhavāt*, cf. Bhattacharya, p. 44, ligne 15. – L'effet ne peut être entièrement différent de la cause: cf. *MMK* I.1a (= *Pr.* 12.13) *nāpi parato* "... ni d'un autre ...", XVIII.10, et, parmi les références canoniques, la strophe du *Lalita-vistara*:

bījasya sato yathāṅkuro na ca yo bīju sa caiva ankuro |
na ca anyu tato na caiva tad evam anuccheda aśāśvata dharmatā ||

"Il y a une pousse s'il existe un germe. Ce germe n'est pas identique à la pousse. Il n'est ni différent d'elle, ni non plus identique à elle. De même, la nature des *dharma* n'est ni anéantie ni éternelle."

Lalita-vistara, éd. Vaidya, Darbhanga, 1958, p. 126.7–10 (Buddhist Sanskrit Texts, N° 1). Cette strophe est citée cinq fois dans la *Prasannapadā* (May, p. 74, n. 106). Le texte présente des variantes; nous l'avons cité d'après *Pr.* 26.8–9.

(48) Litt.: "la causalité" (*rgyu ñid = kāraṇatva, hetutva*).

(49) Sur la position du Mādhyamika touchant la cause simultanée, v. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 218, n. 3: il la nie, tout en l'utilisant, à l'occasion, à titre d'argument ou d'exemple. – Il y a d'autre part une analogie entre la cause et l'effet: n'importe quoi ne naît pas de n'importe quoi; v. ci-dessus n. 40.

(50) *bdag ñid thams cad kyis ma byuṅ ba las = sarvātmanābhūtvā*.

il est postulé (*gaṅ gi* [...] *'dod pa'i dṅos po*; *dṅos po* = *bhāva*) que la cause est une réalité-substantielle (*dṅos po* = *vastu*), un permanent qui transcende la qualité de cause (*rgyu'i chos* = *hetu-dharma*?): cette [essence] (*de*) qui s'est produite après n'avoir pas existé, c'[est une chose qui] naît tout bonnement sans avoir de cause, [qui] se produit d'elle-même (*raṅ ñid* = *svayam* H), tout bonnement. Tel est le sens [de notre démonstration].

[6. Conséquences de l'hypothèse d'une cause permanente sur la nature de la cause]

Cela étant, à quoi bon, dit [le maître], supposer après coup (*yaṅ* = *punar*, *bhūyas*), inutilement (*don med pa* = *vyartha*), une cause à cette [essence]?

210cd. *A l'endroit de cette [chose qui] se produit d'elle-même, [toute] cause cesse de fonctionner* (log par 'gyur ba = nivartate H).

Une cause – ici, le temps – perd toute raison d'être (*dgos pa* = *prayojana*) à l'endroit de cet univers, puisqu'il est fondé en lui-même. Par conséquent, la nature-de-cause de la cause [devient une notion] absurde.

[7. Incompatibilité d'une cause permanente et d'un effet impermanent]

Elle le devient aussi pour la raison suivante, à savoir:

211ab. *Comment une [chose] née d'une réalité* (dṅos po = vastu) *permanente pourrait-elle être impermanente?*

En effet (*ni* = *hi* H), dans le monde, il est bien établi (*grags pa* = *prasiddha*) que c'est d'un germe impermanent que naît un effet impermanent dénommé "pousse", mais non que, de quoi que ce soit de permanent, naisse quoi que ce soit d'impermanent. Puisque le temps est permanent et que son effet est impermanent, comment la [thèse du Temporaliste] pourrait-elle se fonder? C'est ainsi que, dans le monde[51],

211cd. *Jamais on ne constate une disparité-essentielle* (mtshan ñid mi mthun = vailakṣaṇya H) *de la cause et de l'effet.*

Une disparité-essentielle, telle que la cause soit permanente et l'effet impermanent, on ne la constate jamais dans le monde. Donc, le temps n'est pas cause.

—Mais, dira-t-on, ne constate-t-on pas que le panic naît du poil de vache ou la laine de mouton, qu'un roseau naît d'une corne, que le lotus naît de la vase, etc.?[52] – Même cette [objection] n'admet la nature de cause qu'à propos

(51) "Dans le monde", en vérité d'enveloppement, il y a une analogie entre la cause et l'effet, cf. sup. n. 40. En vérité absolue, la causalité est évacuée, cf. *Hōbōgirin*, V, p, 476b36 et suiv.

(52) L'objectant allègue ici trois exemples d'effets hétérogènes à leur cause. Le troisième est classique. Pour le premier et le troisième, on peut se référer à une strophe du *Pañcatantra*, livre I, conte N° 1, "Le chacal et le pilier". (Cette référence m'a été signalée par mon élève, Mme Cristina Scherrer.) Pour le texte, v. p. ex. *Pañcatantra of Viṣṇuśarman*, ed. by M. R. Kale, 1911, repr. Delhi, M. Banarsidass, 1969, p. 16.7–8; ou *The Panchatantra* in the recension of the Jaina monk Purnabhadra, ed. by Johannes Hertel, Cambridge (Mass.), 1908, p. 11.22–23 (Harvard Oriental Series, Vol. 11):

d'[objets] impermanents, puisqu'elle porte sur des modifications spontanées [de tels objets]. Il n'y a donc pas disparité-essentielle, puisque dans les [cas cités en exemple] la cause et l'effet sont tous deux impermanents.

Au demeurant (*yaṅ*), nécessairement [et] dans tous les cas (*thams cad la* = *sarvatas*, *sarvatra* H), il est impossible que s'actualise un effet en accord avec la thèse-extrême (*mtha'* = *anta*)[53] [que soutiennent les Temporalistes], car l'effet, en outre, se conforme aux actes dans leur variété.[54]

Enfin, lorsqu'à partir de la pierre d'eau et de la pierre de feu une nature spécifique (*bdag ñid kyi khyad par* = *ātma-viśeṣa*) distincte de l'état antérieur (*sṅar*

kauśeyaṃ kṛmijaṃ suvarṇam upalād dūrvāpi golomataḥ
paṅkāt tārasaṃ śaśāṅka udadher indrīvaraṃ gomayāt ||

Traduction: *Pañcatantra*, traduit du sanskrit et annoté par Edouard Lancereau, introduction de Louis Renou, Paris, Gallimard, 1965, p. 67 (Connaissance de l'Orient, Collection Unesco d'oeuvres représentatives, N° 20; série indienne): "La soie provient d'un ver; l'or, de la pierre; le doûrvâ, du poil de la vache; le lotus, de la bourbe; la lune, de l'Océan; le lotus bleu, de la bouse de vache."

Ib., n. 1: "Une espèce du doûrvâ (*Agrostis linearis*), le swétadoûrvâ, herbe à fleurs blanches, est appelée aussi golomî, c'est-à-dire: qui provient du poil de la vache." Cf. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, p. 366c, ss. vv. *go-loman*, *go-lomī*, renvoyant à Patañjali *ad* Pāṇini I.4.30 (= *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, ed. by F. Kielhorn, 3rd ed. revised by K. V. Abhyankar, Vol. I, Poona, 1962, p. 329–330: *golomāvilomabhyo dūrvā jāyanta iti*). – *Dictionnaire sanskrit-français* de l'Institut de civilisation indienne: "*dūrvā*- f. panic, panis (Panicum Dactylon), herbe employée pour les cérémonies religieuses." – Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms*, s.v. *dur-wa dkar-po*, signale le synonyme *glaṅ-spu skyes*.

Le deuxième exemple me reste obscur. Il repose peut-être sur un jeu de mots, comme le premier. "Corne" se dit en sanscrit *śṛṅga*, *viṣāṇa*, *kūṇikā*. Il y a des plantes qui s'appellent *śṛṅga*, *viṣāṇī*, d'autres qui portent des noms dérivés de *śṛṅga*. Peut-être l'une d'entre elles est-elle un roseau.

Toutefois, Yamaguchi, p. 375.18, traduit *'dam bu* non pas par "roseau" (葦 *ashi* ou *yoshi*), mais par "chalumeau", "pipeau", 蘆笛 *roteki*, *yoshibue*, litt. "flûte de roseau", qu'il glose par 牧笛 *bokuteki*, "flûte de berger". Il ne s'explique pas sur cette traduction; on peut remarquer que le terme de *śṛṅgikā* désigne notamment "a kind of flute", Monier-Williams, op. cit. s.v.

(53) C'est-à-dire un effet impermanent d'une cause permanente. Cette thèse comporte ou implique des "extrêmes" irrecevables: éternalisme (*śāśvata-vāda*), existence consécutive à l'inexistence (*abhūtvā bhāva*), absence de causalité (*ahetukatva*) . . . Sur l'interprétation de *mtha'* = *anta*, cf. Yamaguchi, p. 377, n. 14, renvoyant à BHSD, s. v. *anta*.

(54) Il est donc effet impermanent d'une cause impermanente, l'acte; et non effet impermanent d'une cause permanente, comme le voudraient les Temporalistes. Il est vrai que l'acte se conserve, ainsi qu'en témoignent la strophe canonique citeé plus haut, p. 15 et n. 21; et aussi, pour le canon mahāyāniste, les vers suivants du *Samādhirāja-sūtra* par exemple:

na ca karma naśyati kadā ci kṛtam |
phala deti kṛṣṇaśubha saṃsarato ||

"L'acte, accompli, jamais ne se perd; il donne un fruit blanc ou noir à celui qui transmigre." *Samādhirāja-sūtra*, éd. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, Vol. II, Part II, Calcutta, 1953, p. 361.7–8 = éd. Vaidya, *Samādhirājasūtra*, Darbhaṅga, 1961, p. 174.11–12 (Buddhist Sanskrit Texts, N° 2). Cité, *Pr.* 110.3–4, trad. May, p. 76. Mais il s'agit non pas de la conservation d'un acte substantiel et permanent, mais du fait que l'acte porte inéluctablement rétribution. Toutefois, les Sarvāstivādin ont bel et bien admis que "l'acte en soi, considéré dans son être (*svabhāva* ou *svalakṣaṇa*), existe en tout temps [...]" (Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 158). Les Mādhyamika, eux, ont admis l'"efficacité d'un acte non-substantiel" (ib., p. 285). Sur la question de la conservation de l'acte, références dans May, n. 116.

gyi gnas skabs las khyad par du 'phags pa = *pūrvāvasthā-viśiṣṭa*) se trouve produite, il n'y a pas incompatibilité avec les éléments (*'byuṅ ba* = *bhūta*) eau et feu, car une telle modification [ne sort pas du domaine du] possible.[55]

Ainsi donc, le Temporalisme est réfuté.

* * *

VERSION TIBÉTAINE

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

D = *sDe dge Tibetan Tripiṭaka. bsTan ḥgyur.* Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo. – *Derugeban Chibetto Daizōkyō. Ronsho-bu.* Tōkyō Daigaku Bungakubu shozō. デルゲ版チベット大蔵経論疏部東京大学文学部所蔵. – *Chūgan-bu* 中観部 (*dBu ma*) 8, tsūchitsu dai 通帙第 205 (Ya). [Section Mādhyamika, vol. 8; vol. 205 de la tomaison continue du Canon de Derge; vol. 24 de la division mDo 'grel du bsTan 'gyur.]–Henshū: Tōkyō Daigaku Bungaku-bu Indo tetsugaku Indo bungaku Kenkyūshitsu. 編集：東京大学文学部印度哲学印度文学研究室. [Publié par le Séminaire de philosophie et littérature indiennes de la Faculté des Lettres de l'Université de Tōkyō.] – Tōkyō 東京, Sekai Seiten Kankō Kyōkai 世界聖典刊行協会 ["Society for the Publication of Sacred Books of the World"], 1978.

Ce texte (folios 150a4 à 152a5) a servi de base à notre édition. Dans le Catalogue de l'Université Tōhoku, il porte le N° 3865.

C = *Cone Tanjur.* The Tibetan Buddhist Canon, commentarial section: microfilmed from the volumes deposited at the Library of Congress. Stony

(55) Obscur. La pierre d'eau et la pierre de feu sont faites de l'élément terre (*pṛthivī*); elles ont donc pour essence (*sva-lakṣaṇa*, "caractère propre") la solidité (*kāṭhinya*). Dans certaines circonstances, elles émettent respectivement de l'eau (*ap*) et du feu (*tejas*), qui ont pour essence la fluidité (*dravatva*) et la chaleur (*uṣṇatva*), sans toutefois disparaître elles-mêmes. Il semblerait donc qu'il y ait "disparité-essentielle", différence de nature, entre la cause et l'effet; que l'effet soit autre que la cause.

On ne voit pas bien comment Candrakīrti réfute cette objection. D'après Yamaguchi, p. 377, n. 14, l'idée est que tout se joue à l'intérieur de l'impermanence: les pierres d'eau et de feu ne sont pas plus permanentes que l'eau et le feu qu'elles émettent; elles sont elles-mêmes des effets impermanents de causes impermanentes. La différence de nature entre la cause et l'effet est donc strictement transitoire, alors que dans la thèse des Kālavādin elle est définitive, puisque le temps est permanent. Les modifications des pierres ne "sortent pas du domaine du possible", au contraire de la modification du temps permanent et substantiel en effets impermanents.

Sur les pierres d'eau et de feu, v. Lamotte, *Traité*, I, p. 446.

Brook, N[ew] Y[ork], The Institute for Advanced Studies of World Religions, 1974, 209 vol. on 2226 microfiches. (IASWR Microform Series.) – Vol. 24 (Ya), folios 147a3–149a4, fiches LMpj 020,025 5/13 et LMpj 020,025 6/13.

P = *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition.* Kept in the Library of the Ōtani University, Kyōto. Reprinted under the supervision of the Ōtani University, Kyōto. Edited by Daisetz T. Suzuki. Vol. 98: bsTan-ḥgyur, mDo-ḥgrel, dBu-ma IV. Tōkyō-Kyōto, Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1957. – N° 5266; folios 168b3–170a8.

N.B. Par souci d'homogénéité avec les références aux autres éditions du Canon tibétain, on a préféré, dans les pages ci-dessous, renvoyer aux folios de l'édition originale plutôt qu'aux pages de la reproduction photographique. Voici la concordance:

Edition de Pékin, bsTan 'gyur, mDo 'grel, Ya (= vol. 24)	*Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition*, Vol. 87
168b	237.4
169a	237.5
169b	238.1
170a	238.2
170b	238.3

Bhatt. = V. Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva*, sup. p. 5. D'après les indications qu'il donne p. xii-xiii et p. xvi, V. Bhattacharya a fondé son édition de la version tibétaine sur trois xylographes, tous trois de l'édition noire de sNar thaṅ (Narthang). Comme il ressort de la page de titre de son ouvrage, il n'a pas édité intégralement le commentaire de Candrakīrti. On a indiqué dans l'appareil critique les passages manquants.

Jong = J. W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, sup. p. 77. – Renvois aux pages et lignes.

Pr.: v. sup. p. 78.

Pour les *kārikā* d'Āryadeva, on a en outre collationné:

D-kār. = même référence que D ci-dessus, sauf les indications numériques: au lieu de

lieu de	lire
8	2
205	199
Ya	Tsha
24	18
1978	1977
150a4–152a5	10b2–4
3865	3846.

C-kār. = *Cone Tanjur*, vol. 18 (Tsha), folio 10bl-4, fiche LMpj 020,019 1/10.

P-kār. = édition de Pékin, bsTan 'gyur, mDo 'grel, Tsha (= vol. 18), folios 11a7–11b2 = *Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition* Vol. 95, bsTan-ḥgyur, mDo-ḥgrel, dBu-ma I; N° 5246; p. 136.4.7–136.5.2.

Vaidya: v. sup. p. 79.

ego leçon proposée par l'éditeur.
ill. illisible.
om. omet, omettent.

TEXTE

[D 150a4, C 147a3, P 168b3][1] *ci ste yod kyaṅ sa bon la sogs pa bźin du 'bras bu 'jug pa la ruṅ ba'i bdag ñid kyi khyad par la mṅon du ma phyogs pa'i ṅo bo yin pa'i phyir thams cad kyi tshe [Bhatt. p. 38 n. 5] 'bras bu yod pa ma yin no[2]* źe na | de lta[3] na yaṅ sa bon la sogs pa rnams ltar de'i ruṅ ba'i bdag ñid kyi khyad par de res[4] 'ga' ba ñid yin pa'i phyir mi rtag par 'gyur[5] la | de yaṅ ci'i phyir thams cad kyi tshe mi 'dod |

ci ste rkyen gźan la rag las pa de ni mi ñe na thams cad kyi tshe yod pa ma yin no[6] sñam du sems na | de lta na yaṅ rkyen yod na yod pa'i phyir daṅ | med na med pa'i phyir daṅ | byuṅ nas kyaṅ slar med pa'i phyir nes par |[7] [D-kār. 10b2; C-kār. 10b1; P-kār. 11a7; Vaidya p. 78]

207c. de ni gźaṅ gyi dbaṅ 'gyur[8] te ||

de'i 'jug pa daṅ ldog pa gaṅ la rag las pa de la rag las pa'i phyir de gźan la rag las [Bhatt. p. 39 n.] par 'gyur ro || de'i phyir myu gu la sogs pa ltar 'bras bu ñid las mi 'da'o ||[9] źes bstan pa'i phyir |

207d. des na 'bras bur yaṅ 'gyur ro ||

źes bya bar[10] smos[11] te | 'bras bur gyur pa ni myu gu la sogs pa bźin du mi rtag pa kho nar 'gyur ro ||

[12]de'i phyir dus de la rtag pa ñid bsal ba'i sgo [D 150b] nas dṅos por yod pa [13]sel ba[13] yin gyi |

[2.] rnam pa thams cad du dus med par ston pa ma yin te | de lhan cig byed pa'i rgyu ñid du 'dod pa'i phyir te |

"lus can rnams kyis las rnams ni ||
bskal pa [P 169a] brgyar yaṅ chud mi za ||
tshogs śiṅ dus la bab pa na ||
'bras bu ñid du smin par [C 147b] 'gyur ||"

źes tshigs su bcad de 'byuṅ ba'i phyir |

[3.] dus la brten nas brtags[14] pa'i don mṅon par ma śes pa ñid kyis miṅ tsam la rnam par rmoṅs śiṅ |

"dus kyis 'byuṅ ba smin par byed ||
dus kyis skye dgu sdud par byed ||
dus kyis gñid[15] log sad par byed[16] ||

---

(1) Cf. ci-dessus p. 81, n. 13. *-*Passage correspondant à HPS 484.20–21. Etant conservé en sanscrit, il n'est pas édité par Bhatt. (du moins, jusqu'à thams cad kyi tshe). (2) no C, Bhatt.: no | D, no || P. (3) lta DC: ltar P, Bhatt. (4) res DC: re P, Bhatt. (5) 'gyur P, Bhatt.: 'gyur ba C, 'gyur pa D. (6) no DC, Bhatt.: no || P. (7) par | DCP: par Bhatt. (8) 'gyur DCP, D-kār., C-kār., Bhatt.: gyur P-kār., Vaidya. (9) 'da'o || DC: 'da'o P, Bhatt. (10) bar P, Bhatt.: ba DC. (11) smos DCP: smros Bhatt. (12) La suite, jusqu'à p. 93, l.5, n'est pas éditée par Bhatt. (13–13) sel ba D: sel pa P, sal ba C. (14) brtags DC: brtag P. (15) gñid DP, Jong 114.1: ga ñid C. (16) byed DP, Jong 114.1: byad C.

dus las[1] 'da' bar śin tu dka' ||"

źes smra ba kha cig dag gis dus rtag par rtog[2] pa de dag 'dir 'gog par byed do ||[3]

dṅos po rnams la brten nas dus su brtags na khyim ltar brtags par yod pa las mi 'da'o ||[4]

[Bhatt. p. 39] gźan yaṅ dus rgyur[5] smra bas[6] 'gro ba 'jug pa la dus rgyu'i dṅos por rtog pa [7]na don gyis[7] 'bras bu ñid du khas blaṅs par 'gyur ro || ji ltar byas nas śe[8] na | gaṅ gi phyir |

208. 'bras bu med par rgyu la ni ||
rgyu ñid yod pa ma yin te ||
de yi phyir na [9]rgyu 'o cog[9] |
'bras bu ñid du thal bar 'gyur ||

[Bhatt. p. 40] ci yaṅ mi byed pa la rgyu ñid mi srid pa'i phyir 'dir rgyu źes bya ba'i dṅos po raṅ bźin[10] gyis ci yaṅ yod pa ma yin pas don 'bras bur[11] 'byuṅ ba'i rgyu can gyi rgyu[12] ñid du 'gyur ba na ji ltar [13]raṅ gi 'bras bu'i 'bras bu ñid du[13] mi 'gyur | 'bras bu ñid yin na yaṅ myu gu la sogs pa ltar 'di rtag pa ñid du ga la 'gyur | de'i phyir de ltar na rgyu daṅ 'bras bu dṅos po rnam par gnas pa med pa'i phyir [14]gñi ga la[14] yaṅ raṅ gi ṅo bos grub pa[15] yod pa ma yin no ||

ci ste 'bras bu źes bya ba ni rgyu byuṅ nas 'byuṅ ba yin te | 'di ltar sa bon yod na myu gu 'byuṅ gi |[16] myu gu yod na sa bon ni ma yin te | de'i phyir rgyu la 'bras bu ñid yod pa ma yin nam[17] sñam na

'di yaṅ yod pa ma yin te | gaṅ gi phyir sa bon gyi miṅ can gyi dṅos po gaṅ yin pa de myu gu skye ba'i sṅa rol tu[18] yoṅs su rtog[19] pa na rnam par rtog pa gźan [P 169b] gsum pa med pa'i phyir rgyur [D 151a] gyur pa 'am rgyu ma yin par gyur pa źig rtog graṅ | de la re źig me la sogs pa ltar rgyu ma yin par 'gyur ba las ni 'di skye bar mi[20] rigs so || rgyu ñid kyaṅ 'bras bu skyes pas mtshon pa źig ste | des na 'bras bu skye ba'i sṅa rol tu[21] mi[22] srid do ||

ci ste 'bras bu skye ba'i bya ba'i rjes su 'gro ba med par yaṅ [23]cuṅ zad cig[23] 'bras bu ñid du rtog[24] na ni de'i tshe thams cad [C 148a] thams cad kyi 'bras bu ñid du gyur [25]na ni[25] 'di ni de ltar yaṅ ma yin te | de'i phyir rgyu med pa can ñid du thal ba'i phyir rgyu ni 'bras bu skye ba la ma [26]ltos par raṅ[26] las grub pa yod pa ma yin no || de'i[27] phyir na

[28]rgyu 'o[28] cog |

---

(1) las DC, Jong 114.1: la P. (2) rtog ego: rtogs DCP. (3) do || P: de | CD. (4) 'da'o || D: 'da'o | C, 'da'o P. (5) rgyur DC, Bhatt.: sgyur P. (6) bas DC, Bhatt.: pas P. (7–7) na don gyis P: ni don gyis DC, na de na phyi'i Bhatt. (8) śe DC: śes P, Bhatt. (9–9) rgyu 'o cog DC: rgyu'o cog P, rgyu rnams kun D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya. Bhatt. lit rgyu rnams kun, mais signale aussi la leçon rgyu'o cog. Cf. inf., n. 28. (10) bźin DCP: gźan Bhatt. (11) bur DC: bu P, Bhatt. (12) Bhatt. om. (13–13) raṅ gi 'bras bu'i 'bras bu ñid du ego: raṅ gi 'bras bu 'bras bu'i ñid du P, Bhatt., raṅ gi 'bras bu ñid du DC. (14–14) gñi ga la DC: gñi ga P, Bhatt. (15) pa DC: pas P, Bhatt. (16) gi | P, Bhatt.: gi DC. (17) nam P, Bhatt.: DC om. (18) tu P, Bhatt.: du DC. (19) rtog DC, Bhatt.: rtogs P. (20) mi DCP: ma Bhatt. (21) tu P, Bhatt.: du DC. (22) D ill. (23–23) cuṅ zad cig ego: cuṅ zad źig DC, cun źig P, Bhatt. (24) rtog P: rtogs DC, Bhatt. (25–25) na ni DC: na P, Bhatt. (26–26) ltos par raṅ DC: bltos par raṅ P, bskos pa daṅ Bhatt. (27) de'i P, Bhatt.: de yi DC (qui interprètent donc de yi phyir na comme faisant partie de la citation de 208cd). (28–28) rgyu 'o ego d'après sup. n. 9: rgyu'o DCP, Bhatt.

'bras bu ñid du thal bar 'gyur ||
źes bya ba [1]kha na ma tho ba[1] med do ||

[4.] [Bhatt. p. 41] gal te dus smra ba[2] rnams kyi ltar[3] na dus 'di 'gro ba sṅa tshogs kyi rgyur 'gyur na ni de'i tshe des[4] ṅes par sṅar gyi gnas skabs las tha dad pa'i ṅo bo can gyi rnam par 'gyur ba 'bras bu skye ba la phan 'dogs pa ñid du 'gyur bar bya dgos te | 'di ltar 'jig rten na |

209ab. rgyu ni [5]rnam par[5] 'gyur ba na || [P-kār. 11b]
gźan gyi rgyu ru 'gyur ba ste ||[6]

[7]gaṅ gis[8] byed pa de ni rgyu 'o||[9] źes bya bas mthar don gaṅ gi[10] rjes su byed pa'i 'bras bu 'byuṅ[11] bar 'gyur ba sa bon gyi ṅo bor gyur pa'i skyed par byed pa kho na 'dir rgyur brjod par 'dod la | sa la sogs pa rnams kyi rgyu ñid gaṅ yin pa de ni rtsa ba'i rgyu'i raṅ gi 'bras bu skye ba daṅ rjes su mthun pa'i gnas skabs sgrub pa la yan lag gi ṅo bor ñe bar 'gro ba las yin no||

[Bhatt. p. 42] sa bon źes bya ba rtsa ba'i rgyu gaṅ yin pa de ni raṅ ñid rnam par 'gyur bar gyur pa na myu gu'i rgyu ñid du 'gyur te | sṅar gyi gnas skabs ma btaṅ[12] bar [13]ni ma[13] yin no || de ltar gal to 'gro ba [14]sna tshogs pa[14] dus kyis byas par 'gyur na ni de'i tshe dus kyaṅ ṅes par 'bras bu bskyed pa la thag riṅ bar[15] gans pa'i gnas skabs [P 170a] sṅa ma spoṅ źiṅ rnam par 'gyur ba'i gnas skabs 'bras bu 'byuṅ ba daṅ mthun par 'gyur bar bya dgos pa[16] de'i phyir sa bon ltar mi rtag pa ñid do[17] źes bśad pa ni |[18]

209cd. gaṅ la rnam [D 151b] par 'gyur yod pa ||
de ni rtag ces byar yod min ||
[19]źes bya ba'o ||[19]

[5.] [Bhatt. p. 43] ci ste mi 'gyur na ni de'i tshe 'di'i rgyu'i dṅos por yoṅs su rtog pa don med pa 'ba' źig tu [20]ma zad[20] kyi | de'i rgyu can du 'dod pa'i 'bras bu yaṅ rgyu med pa [21]can du[21] skye bar 'gyur [22]ro źes[22] bśad pa | [Vaidya p. 79]

(1-1) kha na ma tho ba DCP: kha na ma thob Bhatt. (2) ba CP, Bhatt.: pa D. (3) ltar DCP: bar Bhatt., avec un point d'interrogation. (4) des P, Bhatt.: des | DC. (5-5) rnam par DCP, D-kār., C-kār., P-kār., D 146b4, C 143b4, Bhatt., Vaidya, *Pr.* 398 n. 1, Jong 121.29 [cf. sup. n. 43]: rgyu ru P 164b4 (mentionné par Bhatt., p. 42, n. 1). Les références D 146b4, C 143b4, P 164b4 se rapportent à la citation en HPS 481.26 [cf. sup. n. 43]. (6) ste || DCP, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya: ste | Bhatt., ste D 146b4, C 143b4, P 164b5, yin | *Pr.* 398 n. 1, yin daṅ | Jong 121.29. (7) Cet alinéa n'est pas édité par Bhatt. (8) gis DC, D 146b5, C 143b5, P 164b5 [= HPS 481.27, cf. sup. n. 45]: gi P. (9) rgyu'o || P: rgyu'o DC. (10) gi DC: gis P. (11) 'byuṅ DC: byuṅ P. (12) btaṅ DCP: gtoṅ Bhatt. (mais il mentionne la leçon btaṅ, p. 42, n. 2.) (13-13) ni ma DP, Bhatt.: na mi C. (14-14) sna tshogs pa DC: sna tshogs P, Bhatt. (15) Bhatt. om. bar. (16) pa DCP: pa | Bhatt. (17) do DC: do || P, Bhatt. (18) ni | DC: ni P, Bhatt. (19-19) non édité par Bhatt. (20-20) ma zad DCP: mdzad Bhatt. (mais il mentionne, p. 43, n. 1, qu'un de ses xylographes lit "mzad or ma zad"). (21-21) can du DC: can P, Bhatt. (22-22) ro źes D: ro || źes P, Bhatt., ra źas C.

210ab. rtag pa gaṅ gi rgyu yin pa'i ||
dṅos de[1] ma byuṅ ba las skye ||

sa bon rnam par 'gyur ba las skyes pa'i myu [C 148b] gu ni sa bon las gźan ñid du mi srid pa'i phyir daṅ | sa bon gyi rjes su byed pa'i phyir daṅ | lhan cig mi gnas pa'i phyir gźan ñid skyes so sñam du [2]bsam par[2] mi bya ste | mi 'dra ba lhan cig gnas pa rnams la[3] rgyu ñid mi srid pa'i phyir [4]ro || 'dir[5] ni 'gro ba sña tshgs mi rtag pa ñid kyi phyir[4] daṅ | dus rtag pa'i phyir rgyu la 'bras bu las gźan ñid yod do || de ñid kyi phyir mi 'dra ba daṅ lhan cig gnas pa yaṅ yod de | 'bras bu skyes kyaṅ dus rnam par mi 'gyur ba'i phyir ro || de'i phyir 'bras bu gaṅ źig dus las skyes pa de ni ma byuṅ ba las byuṅ ba źig ste | rgyu daṅ rkyen la ltos[6] pa med par 'gyur źiṅ raṅ ñid 'byuṅ ṅo[7] źes [Bhatt. p. 44] bya ba'i don to ||

rgyu daṅ rkyen la rag las te 'byuṅ ba'i[8] 'bras bu ni ma byuṅ ba las 'byuṅ ṅo[9] źes bya bar mi rigs te | de la bdag ñid thams cad kyis[10] ma byuṅ ba las byuṅ ba med pa'i phyir ro || gaṅ la bdag ñid thams cad kyis yod pa mi srid pa de ni boṅ bu'i rva la sogs pa bźin du rgyu daṅ rkyen dag gis bskyed par mi nus so || de'i phyir rgyu'i chos las 'das pa'i rtag pa dṅos po gaṅ gi rgyur 'dod pa'i dṅos po de ma byuṅ ba las skyes pa[11] 'di ni rgyu med pa can kho nar skye ste[12] raṅ ñid kho na 'byuṅ ṅo[13] źes bya ba'i don to ||

[6.] de[14] ltar yin daṅ | yaṅ 'di la rgyu yoṅs su rtog pa don med pas ci [P 170b] źig bya źes bśad pa |

210cd. raṅ ñid 'byuṅ[15] bar gyur de la ||
rgyu ni log[16] par 'gyur ba ste ||

raṅ[17] ñid grub pa'i phyir 'gro ba 'di la rgyu dus śes[18] bya ba dgos pa med par 'gyur te | de'i phyir rgyu'i rgyu ñid mi ruṅ ṅo ||

[7.] 'di las kyaṅ mi ruṅ ste | 'di ltar |[19] [Bhatt. p. 45]

211ab. dṅos po rtag pa las skyes pa ||
ji[20] lta bur na mi rtag 'gyur ||

'jig [D 152a] rten na ni sa bon mi rtag pa kho na la 'bras bu myu gu źes bya ba mi rtag pa 'byuṅ bar grags kyi | rtag pa 'ga' źig las mi rtag pa cuṅ zad cig 'byuṅ ṅo[21] źes bya bar[22] ni ma yin na | dus ni rtag la de'i 'bras bu ni mi rtag

---

(1) de DCP, D-kār., C-kār., Bhatt.: med P-kār., Vaidya ("wrongly" Bhatt.). (2–2) Bhatt. p. 43 n. 3: "Here in X [un de ses xylographes] four letters could not be read." (3) la DC, Bhatt.: P om. (4–4) sic DC: P, Bhatt. om. (5) 'dir ego: 'di DC. (6) ltos DC: bltos P, Bhatt. (7) ṅo DC, Bhatt.: ṅo || P. (8) ba'i DC: ba 'am P, Bhatt. (9) ṅo DC: ṅo || P, Bhatt. (10) kyis DC, Bhatt.: kyi P. (11) pa DCP: pa | Bhatt. (12) ste DCP: ste | Bhatt. (13) ṅo DC: ṅo || P, ṅo | Bhatt. (14) de P, Bhatt.: da DC. (15) 'byun DC, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya, Bhatt. p. 43: byuṅ P, Bhatt. p. 44. (16) log DCP, D-kār., C-kār.: ldog P-kār., Bhatt., Vaidya. (17) raṅ DCP: ruṅ Bhatt. (18) śes P, Bhatt.: źes DC. (19) | DC, Bhatt.: || P. (20) ji DCP, C-kār.: ci D-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya. (21) ṅo DC: ṅo || P, ṅo | Bhatt. (22) bar DCP: ba Bhatt.

pas ji ltar de grub[1] par 'gyur | [2]ji ltar[2] 'jig rten du |[3]

211cd. nam yaṅ rgyu daṅ 'bras bu gñis ||
mtshan ñid mi mthun mthoṅ ma yin ||

[4]rgyu ni rtag [C 149a] la' bras bu ni mi rtag go[5] źes de ltar mtshan ñid mi 'dra ba ni 'jig rten na nam yaṅ ma mthoṅ bas dus la rgyu ñid med do ||

gal te yaṅ ba laṅ gi spu daṅ lug gi bal gñis las rtsva[6] [7]dūr ba[7] daṅ rva las 'dam bu daṅ 'dam las padma [8]skye ba[8] la sogs pa mthoṅ ba ma yin nam źe na | de yaṅ mi rtag pa rnams kho nar raṅ ñid rnam par 'gyur bar ñe bar 'gro bas rgyu ñid du khas blaṅs pa'i phyir mtshan ñid mi mthun pa med de[9] | der[10] rgyu daṅ 'bras bu dag gñi gar [11]yaṅ mi[11] rtag pa ñid kyi phyir ro ||

gdon mi za bar thams cad la mtha' de daṅ 'dra ba'i 'bras bu mṅon par grub pa srid pa yaṅ ma yin te | 'bras bu yaṅ las sna tshogs kyi rjes su byed pa ñid kyi phyir ro ||

nor bu chu śel daṅ me śel dag las kyaṅ sṅar gyi gnas skabs las khyad par du 'phags pa'i bdag ñid kyi khyad par skyes par gyur na rnam pa de lta bu'i rnam par 'gyur ba srid pa'i phyir chu daṅ me 'byun ba las 'gal ba med do ||

[Bhatt. p. 45 bas] de'i phyir de ltar dus smra ba bkag pa yin daṅ | . . . [D 152a5 fin, C 149a4, P 170b8]

---

(1) D ill. (2-2) ji ltar P, Bhatt.: 'di ltar kyaṅ mi ruṅ ste D, 'di ltar kyaṅ ni mi ruṅ sta C. (3) du | DC, Bhatt.: du P. (4) La suite, jusqu'à 'gal ba med do|| n'est pas éditée par Bhatt. (5) go DC: go | P. (6) rtsva P: rtsa DC. (7-7) dūr ba DC: du rba P. (8-8) P om. (9) de DP: do C. (10) der DC: de P. (11-11) yaṅ mi P: yaṅ med pa'i phyir te | mi D, yaṅ med pa'i phyir to | mi C.

A PROPOS DE LA PENSÉE DE HUISI 慧思

PAR

Yoshio KAWAKATSU

La parution récente d'une excellente étude de M. Paul Magnin, intitulée *La vie et l'œuvre de Huisi (515–577), les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris, 1979, nous aide à bien comprendre la pensée de ce grand maître du dhyāna. Me souvenant que Paul Demiéville lui-même, il y a déjà deux ans, m'avait annoncé l'achèvement de ce travail dès qu'il sut que je m'intéressais à Huisi, il m'a semblé utile d'y apporter ici quelques compléments et précisions[1].

M. Magnin conclut avec raison que l'œuvre de Huisi est essentiellement consacrée aux problèmes soulevés par la contemplation (ding 定, *dhyāna*), et que la contemplation parfaite définie comme une "activité sans attribut" (*wuxiang xing* 無相行) n'était autre que l'éveil soudain (*dunwu* 頓悟) qui procure, en un seul esprit (*yixin* 一心) et en un même instant (*yinian* 一念), la sagesse (*hui* 慧) capable de saisir pleinement la vérité de toute chose et de poser des actes efficaces (cf. *op. cit.*, pp. 243–244). En quoi ce subitisme de l'éveil chez Huisi, qui unifie à la fois contemplation et sagesse, est-il différent de celui qui semble la caractéristique de l'école proprement dite du *Chan* (dhyāna chinois), qui se réclame d'un premier fondateur, Bodhidharma, et du second, Huike 慧可 (ou Sengke 僧可 selon le *Xu gao-seng zhuan* 續高僧傳 *juan* 15), un des contemporains de Huisi? Car dans le dernier cas aussi il s'agit de la sagesse (prajñā) saisie subitement et parfaitement par la contemplation.[2] Telle est la première question que je voudrais poser.

Certes, c'est un problème d'autant plus difficile à éclaircir qu'il reste peu de documents officiels et dignes de foi appartenant à cette école de la première

(1) J'ai écrit en 1978 un article intitulé "Chūgokuteki bukkyō keisei e no enerugii, Nangaku Eshi no baai 中國的佛教形成へのエネルギー, 南嶽慧思の場合 (A la recherche d'un nouveau bouddhisme chinois, le cas de Huisi au Nan-yue)", mais il n'est pas encore paru, l'éditeur ayant fait faillite.

(2) Cf. Yanagida Seizan 柳田聖山, "Daruma-zen to sono haikei ダルマ禪とその背景 (Le dhyāna de Bodhidharma et son arrière-plan)" dans *Hokugi bukkyō no kenkyū* 北魏佛教の研究 (*Etudes sur le bouddhisme sous les Wei Septentrionaux*), Kyōto, 1970, p. 135.

période. Mais, si l'on se rappelle qu'à propos du "Traité des deux accès et des quatre pratiques" (*Er-ru sixing lun* 二入四行論), qui dans la tradition de l'école est le document le plus ancien lié à la doctrine de Bodhidharma, P. Demiéville dit, "on ne voit guère ce qu'il y a là de particulièrement *Tch'an* ...,"[3] je pense que ce n'est pas là mais plutôt dans la doctrine de Huisi, considéré comme le second fondateur de la secte du Tiantai, que l'on peut déceler plus nettement les pratiques du subitisme de l'éveil avec leurs caractéristiques qui se développèrent ultérieurement dans l'école du Chan. En fait, écrit Daoxuan 道宣 dans la biographie de Huisi, "Dans les écoles du *dhyāna* du Nord et du Sud, il est peu de maître qui n'aient reçu son héritage", ce qui permet à M. Magnin de dire que l'école Tiantai ... fut d'abord appelée l'école du dhyāna (*Chanzong* 禪宗), à ne pas confondre avec celle du même nom qui prit son plein essor au IXe siècle (cf. Magnin, p. 165). Ce témoignage de Daoxuan, observateur impartial et le plus ancien, nous montre, me semble-t-il, la réalité du dhyāna chinois originel échappant encore aux divisions des écoles, soit celle du Tiantai, soit celle du Chan, division de plus en plus intensifiée à mesure que ces écoles se formaient et forgeaient leur tradition, division qui semble influencer encore aujourd'hui le point de vue des savants japonais dépendant de l'une ou l'autre école. Je crois que l'expérience originelle de l'éveil soudain fut commune chez Huisi et chez les maîtres de l'école proprement dite du Chan. Ce qui faisait la seule différence entre eux, c'est que le premier fonda son expérience sur son interprétation du *Sūtra du Lotus* et que les autres s'appuyèrent sur le *Laṅkāvatārasūtra*.

Une preuve, indirecte mais intéressante, car elle nous montre leur communauté d'idées, est le fait que leur prédication de la Loi choqua toujours les moines ordinaires de l'époque et provoqua souvent de sévères persécutions. Il va sans dire qu'on le voit chez Huisi (cf. Magnin, pp. 210–213), et il en était de même des maîtres de l'école du Chan. Selon Daoxuan, lorsque Bodhidharma prêcha sa doctrine du dhyāna à travers la Chine, il y eut toujours des gens pour le calomnier.[4] Le cas de Huike qui prêcha à Ye vers 534 était bien semblable à celui de Huisi. Huike faillit être tué par un maître du dhyāna nommé Daoheng 道恒 qui avait rassemblé un millier de disciples et lui vouait une haine mortelle.[5] Pourquoi de tels moines furent-ils persécutés si sévèrement? Aucune réponse directe ne se trouve dans les sources autorisées concernant l'école du Chan primitif, mais il semble qu'on puisse trouver une clef à cette énigme dans la doctrine de Huisi. Il est dit en effet dans son *Vœu*, "Je fis à nouveau une série de prêches sur le sens du Mahāyāna. A cette occasion, il y eut de nombreux maîtres aux discours mauvais, qui, pleins de jalousie, rivalisèrent pour semer le trouble. Ils voulaient tous me tuer et ruiner mon interprétation de la Prajñāpāramitā (perfection de la sagesse)" (cf. Magnin, p. 212). Ce serait une vue bien superficielle que d'en attribuer à la jalousie la cause principale. Pourquoi donc auraient-ils jalousé Huisi? De toute évidence il s'agit ici de son interpré-

(3) Cf. P. Demiéville, "L'introduction au Tibet du bouddhisme sinisé d'après les manuscrits de Touen-houang", dans *Contributions aux études sur Touen-houang*, Genève-Paris, 1979, p. 2.
(4) Cf. *Xu gaoseng zhuan*, juan *16* (T. 2060, vol. 50) p. 551b-c
(5) Cf. *op. cit.*, p. 552a

tation de la Prajñāpāramitā. C'est elle qui suscita les persécutions des moines assistant à ses prêches.

Comme M. Magnin l'indique (pp. 170–171 et 182–183), Huisi reconnaît que la méthode de l'Eveil soudain pour parvenir à la sagesse parfaite demeure le privilège des meilleurs, c'est-à-dire des bodhisattva aux facultés aiguës (*ligen pusa* 利根菩薩). Cet Illimité aux facultés aiguës, "dans un seul esprit, en une seule étude, il conduit tous les fruits à maturité. En un instant il les produit tous, sans recourir à une quelconque pénétration graduelle (*fei cidi ru* 非次第入)". De plus, selon l'enseignement donné à Zhiyi 智顗, Huisi dit que si l'on utilise la méthode dite de "compréhension graduelle de la Prajñāpāramitā de la grande édition" (*dapin cidi yi* 大品次第意), on ne peut pas vraiment la comprendre, et que cette méthode est même contradictoire avec l'expression "l'esprit unique contient toutes choses" de ce sūtra.[6] Cela nous montre que cette méthode par étapes était employée communément par les moines ordinaires de l'époque, à commencer par Zhiyi avant qu'il ait reçu la manière de mettre en pratique le *Lotus*. Cela révèle, d'autre part, que Huisi a dû critiquer cette méthode et insister sur l'importance de l'Eveil soudain qui surpassait une activité graduelle et qui procurait la perfection de la sagesse. Il est normal que les moines assistant à ses prêches aient pris ses exposés comme un sévère reproche, disant qu'ils n'avaient que l'esprit d'auditeur (*shengwen* 聲聞), de solitaire (*yuanjue* 緣覺), ou au mieux de bodhisattva aux facultés obtuses (*dungen pusa* 鈍根菩薩), qui tous étaient obligés de recourir à une activité graduelle et qui ne pouvaient jamais parvenir à l'étape du nuage du *dharma* (*fayun di* 法雲地) (cf. Magnin, p. 170). C'est là la raison pour laquelle les prêches de Huisi suscitaient la colère des moines et de si violentes persécutions. Je pense que pour la même raison furent aussi blâmés et persécutés les maîtres de l'école du Chan, tels que Bodhidharma et Huike, car la seule différence entre le Mahāyāna-dhyāna (*Daijō-zen* 大乘禪) et le Hinayāna-dhyāna (*Shōjō-zen* 小乘禪) venait de leur façon de comprendre la Prajñāpāramitā.[7] La violence de la persécution contre Huisi et Huike met en évidence l'originalité d'autant plus révolutionnaire de leur doctrine qui insiste sur l'Eveil soudain pour saisir parfaitement la sagesse au moyen de la contemplation et non de l'activité graduelle ou de la compréhension intellectuelle auxquelles recouraient les milieux bouddhistes de l'époque.

Il me semble qu'un des grands bouleversements provoqués par la doctrine de Huisi, à son époque, tenait d'autre part à sa pensée radicale concernant les défenses (*jie* 戒). C'est le deuxième problème auquel je voudrais m'attacher et qui est lié au sens du "grand consentement (*daren* 大忍)", dont Huisi vise l'obtention. Celui-ci explique le consentement aux êtres (*zhongshengren* 衆生忍) du point de vue de la patience sous l'injure (*renru* 忍辱), en lui accordant trois sens:

(6) On trouve un passage pratiquement analogue à cette expression dans le *yinian pin* 一念品 du *Mahāprājñāparamitā-sūtra* (T. 223, vol. 8, p. 386c). Il est intéressant de noter que l'expression se trouve dans le *Da zhidu lun* 大智度論 qui explique ce sūtra (cf. Magnin, p. 40, note 46).

(7) Cf. Yanagida Seizan, *Shoki zenshū shisho no kenkyū* 初期禪宗史書の研究 (Etudes sur les historiographies appartenant à l'école du Chan de la première période), Kyōto, 1967, pp. 438–443.

1) – Lorsque le bodhisattva reçoit d'autrui coups, injures, mépris, affronts, calomnies et diffamations, il ne doit pas exercer de représailles, mais il doit considérer que lui-même et ceux qui lui font du tort sont sans consistance.
2) – Tous les coups et injures disparaissant ainsi dans une quiétude de vacuité, le bodhisattva peut guider tous les êtres vers la vertu par des paroles tendres.

Ces deux catégories de patience s'appellent la patience envers les êtres, parce que les êtres voyant cette patience du bodhisattva peuvent manifester un esprit de *bodhi*, et parce que "cela est pour les êtres".[8]

Mais le troisième sens de la patience s'éloigne des deux premiers:
3) – "Dans le monde où sont des êtres obstinément mauvais, le bodhisattva les mate pour les convertir. Pour cela, leur adressant des paroles rudes, les calomniant et les injuriant, il provoque leur contrition et éveille en eux un esprit de bien".

Huisi va plus loin, en répondant à une question sur ce troisième sens de la patience, qui apparaît ici comme une activité impatiente du bodhisattva:

"Ne pas répondre aux coups et aux injures reçus, ce n'est que la patience pour maintenir la dignité de manière extérieure (*wai weiyi ren* 外威儀忍) dans l'observance des règles du monde (*shisu jie* 世俗戒). Ne pas éprouver de ressentiment, en considérant que l'intérieur est vide, que la voix est vide, que le corps et le cœur sont vides, ce n'est que la patience d'un bodhisattva débutant qui évite d'être blâmé et méprisé par le monde et qui suit une méthode appropriée pour s'exercer à la pratique de la perfection de l'observance des règles, de la contemplation et de la sagesse. Ce n'est pas encore la patience d'un grand bodhisattva. Pourquoi? Parce que les (grands) bodhisattva qui ne considèrent que les choses utiles pour les êtres, matent immédiatement (les êtres mauvais), afin de protéger le Mahāyanā et la Vraie Loi. Ils n'ont pas toujours des paroles tendres et miséricordieuses".[9]

En s'appuyant sur les histoires décrites dans le *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (T. 374, vol. 16, 383c–384a et 434c), histoire du roi Xian-yu 仙豫 qui mit à mort des brāhmanes calomniateurs des textes saints du Mahāyāna et celle d'un roi nommé Youde 有德 qui guerroya pour défendre le bhikṣu Juede 覺德 contre les mauvais moines violant gravement les règles, Huisi déclare que tuer les mauvais hommes qui enfreignent les règles, les faire tomber dans l'enfer et y éveiller en eux l'esprit de *bodhi*, "c'est là une activité de grande charité (*daci dabei* 大慈大悲) qui n'est autre que le grand consentement (*daren* 大忍)", c'est-à-dire "la grande patience du bodhisattva capable de l'utiliser en tant que méthode appropriée (*pusa dafangbian ren* 菩薩大方便忍), ce qui ne peut jamais être fait par les petits bodhisattva".[10] Par conséquent, "si un bodhisattva ne pouvait pas punir les mauvais hommes, en s'exerçant à la pratique de la patience mondaine, et s'il permettait de développer les activités mauvaises détruisant la Vraie Loi,

(8) Cf. Huisi, *Fahua jing anle xing yi* 法華經安樂行義. T. 1926, vol. 46, p. 701b.
(9) Cf. *op. cit.*, p. 701b–c.
(10) Cf. *op. cit.*, p. 701c. Notons la remarque de P. Demiéville sur Nichiren 日蓮: il préconisa la manière forte contre les sectes adverses, en se référant aux mêmes histoires du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* sur lesquelles s'était déjà appuyé Huisi (Cf. P. Demiéville, "*Le bouddhisme et la guerre*", pp. 378–379, dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, pp. 292–293). Je pense que Nichiren a dû lire les ouvrages de Huisi et en être beaucoup influencé.

il serait un diable, jamais un bodhisattva: pas même digne d'être appelé un auditeur (*shengwen* 聲聞)! Pourquoi? Parce que rechercher la patience mondaine sans pouvoir protéger la Loi, quoique cela ressemblât extérieurement à la patience, ce n'est autre qu'une activité du Diable!"

Voilà bien l'élan redoutable de ferveur apologétique de Huisi si apparent dans son *Vœu*, mais érigé ici en théorie: il finit par situer cette ferveur au troisième sens de "la patience (ou du consentement) aux êtres", lequel permet même de tuer les mauvais hommes détruisant la Loi et en fait un attribut du "grand consentement" (*daren* 大忍) considéré comme l'esprit idéal. Il va sans dire qu'une telle doctrine fort osée surpasse spirituellement l'observance des cinq défenses (*wujie* 五戒), dont la première est de défendre le meurtre, et cette idée est vraiment "le renversement de toutes les valeurs".[11]

Certes l'esprit apologétique de Huisi suit-il la tradition établie par les golssateurs du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* sous la dynastie des Wei Septentrionaux, comme l'indique Andō Shunyū (Toshio).[12] Mais son expression radicale et claire chez Huisi, qui justifie le meurtre spirituel pour protéger la Loi, a dû être provoquée par la répulsion contre les persécutions sévères dont il fut victime à maintes reprises et provenir en même temps de sa conscience, d'autant plus exacerbée, d'un état de crise où la Loi de Bouddha devait bientôt disparaître. Ceci m'amène au troisième problème que je voudrais examiner: la conscience chez Huisi du déclin de la Loi (*mofa* 末法).

On sait que la première partie du *Vœu prononcé par Huisi, le grand maître de dhyāna du Nanyue* (*Nanyue Si da chanshi li shiyuan wen* 南嶽思大禪師立誓願文), y compris la biographie partielle de Huisi, constitue le premier document en Chine sur la nette division de la durée de la Loi en trois périodes (*zhengfa* 正法, *xiangfa* 像法 et *mofa* 末法). C'est là une des raisons principales pour lesquelles beaucoup de savants japonais portent un grand intérêt à Huisi. La difficulté d'identifier le texte saint sur lequel Huisi a dû s'appuyer pour cette périodisation a déjà provoqué de nombreuses discussions sur ce sujet, dont celle de Etani Ryūkai qui doute de l'authenticité de ce *Vœu* et que M. Magnin examine et critique en détail. Malgré sa critique et ses efforts pour se référer aux nombreuses études japonaises concernant Huisi, il est regrettable qu'il ait méconnu les travaux très intéressants et utiles de Yamada Ryūjō,[13] une des vieilles connaissances de P. Demiéville, disparu trois mois seulement avant le décès de ce dernier. Selon Yamada Ryūjō, les parties *Rizang fen* 日藏分 et *Yuezang fen* 月藏分 du *Daji jing* 大集經, ainsi que le *Dacheng tongxing jing* 大乘同性經, qui contiennent clairement la théorie des trois périodisations et du déclin de la Loi, prirent naissance parmi les moines du

(11) Cf. P. Demiéville, *op. cit.*, p. 279. Cette expression est inspirée à P. Demiéville par Yixuan 義玄 (mort en 867), le fondateur de la secte Linji 臨濟, qui prêchait en termes enflammés le meurtre spirituel, "Tout ce que tu rencontres, au-dedans comme au-dehors, tue-le! . . . "

(12) Cf. Andō Shun-yū (Toshio) 安藤俊雄, "Hokugi nehangaku no dentō to shoki no shiron shi 北魏涅槃學の傳統と初期の四論師 (La tradition de l'école du nirvāṇa sous les Wei Septentrionaux et les maîtres de l'école des Quatre Traités)", dans *Hokugi bukkyō no kenkyū*, déjà cité en note (2), p. 190.

(13) Cf. Yamada Ryūjō 山田龍城, *Daijō bukkyō seiritsuron josetsu* 大乘佛教成立論序說 (*Introduction à l'étude de la formation du bouddhisme du Grand Véhicule*), Kyōto, 1959, ch. VIII, p. 567 sq. et p. 583. Cet ouvrage n'est accessible qu'à la bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient à Paris.

nord-ouest de l'Inde où s'étaient produits l'invasion des Hephthalites et l'écrasement violent du bouddhisme par leur roi Mihirakula (502–542) qui ne serait autre que *Lianhua-mian* 蓮華面 héros du *Lianhua-mian jing*, sūtra portant le même titre (T. 386, vol. 12, p. 1070 b sq., tr. en 584 par Narendrayaśas). C'est Narendrayaśas 那連提(黎)耶舍, l'une des victimes des persécutions des Hephthalites, qui apporta ces textes à Ye en 556 et acheva en 566 la traduction de ces parties du *Daji jing*. En ce qui concerne la relation entre Huisi et Narendrayaśas, Yamada écrit ce qui suit:

"La traduction du *Daji jing* qui fournissait une base propice pour répandre l'idée du déclin de la Loi, ne fut achevée que (en 566) huit ans après la parution du *Vœu* de Huisi (en 558). Par conséquent il n'est pas sans intérêt de savoir d'où provient cette idée chez Huisi. En fait, Narendrayaśas, traducteur du *Daji jing*, était déjà arrivé à Ye, la capitale des Qi Septentrionaux (en 556), deux ans avant que le *Vœu* ne fut écrit par Huisi. Comme Huisi était sans doute en contact avec la capitale et avait des liens intimes avec Narendrayaśas, on pourrait penser tout naturellement que Huisi connaissait déjà cette théorie séduisante nouvellement insérée dans le *Daji jing*".[14]

Mais on ne trouve aucun indice suggérant que Huisi ait été à Ye et ait eu un lien d'amitié avec Narendrayaśas. Dans le *Vœu* de Huisi, il est écrit: "Mon premier désir avait été de traverser le fleuve (vers la région de Ye) pour voyager (à la recherche de) nombreux maîtres de *dhyâna*. Or, à mi-chemin (à la limite de la province de Yan 兗州, en 548 à l'âge de trente-quatre ans), j'étais tombé sous le coup de ce poison pernicieux (causé par la persécution): je rejetai leurs discours, sachant qu'ils s'opposaient à la Voie. Malgré mon peu de vie, je retournai au Xinzhou 信州 (actuelle sous-préfecture de Xiangcheng 項城 dans la province du Henan),[15] sans avoir traversé le fleuve.... Le gouverneur du Xinzhou m'envoya une lettre pour m'amener avec lui à la commanderie de Ye, mais je pris ma décision: je ne désirais pas me rendre au Nord. Intérieurement j'aspirais à aller vers le Sud. Je quittai la foule, traversai la rivière (Huai) en direction du sud de la Huai et m'arrêtai dans la montagne. De vingt à trente-huit ans (i.e., de 534 à 552), je demeurai continuellement au sud du fleuve où j'étudiai le Grand Véhicule.... C'est alors (en 552) qu'un décret impérial (de la dynastie des Qi Septentrionaux) ordonna à tous les maîtres de *dhyâna* de monter à la Cour pour y célébrer des cultes. Je m'estimai moi-même stupide et sans vertu. Je ne voulus pas accéder au décret; par des moyens appropriés, je m'enfuis. J'étais parvenu à l'âge de trente-neuf ans (553). C'était la cent-vingtième année de l'ère de la Loi en déclin".[16] Après 553 il demeura toujours au sud de la Huai. En 556 quand Narendrayaśas arriva à Ye, Huisi fit à nouveau une série de prêches sur le sens du Māhāyana dans le temple Guan-yi 觀邑寺 situé dans la partie ouest de Guangzhou 光州 (près de la sous-préfecture actuelle de Guangshan

(14) Cf. Yamada, *op. cit.*, p. 582.

(15) Cf. Traité géographique du *Suishu* 隋書 (*juan* 30, éd. du Zhonghua shuju 中華書局, Pékin, 1973, vol. 3, p. 840, la note sur la sous-préfecture de Xiangcheng 項城 dans la commanderie Huaiyang 淮陽. Il y est écrit que sous la dynastie des Qi Septentrionaux, on l'appelait Xinzhou 信州.

(16) Cf. Trad. Magnin (pp. 210–211) mod.

光山 dans la province du Henan) où il subit une persécution. Il exposa encore le sens du Grand Véhicule en 557 dans la préfecture de Nanding 南定州 (nord de la sous-préfecture actuelle de Macheng 麻城 dans la province du Hebei) et y fut aussi victime d'une sévère persécution. Ces persécutions amenèrent Huisi à jurer de faire en caractères d'or un exemplaire du grand *sūtra de la Prajñāpāramitā*. Quand ce sūtra en caractères d'or fut commencé "au onzième jour du onzième mois (en 558) au temple Qiguang 齊光寺 dans la sous-préfecture de Guangcheng 光城, de la commanderie de Guangcheng,[17] de la province du Guangzhou du sud", Huisi réalisa son *Vœu*, dans lequel on trouve la nette division de la durée de la Loi en trois périodes (cf. Magnin, pp. 212–213).

Ainsi Huisi était toujours au sud de la Rivière Huai très loin de Ye, lorsque Narendrayaśas arriva en 556 dans la capitale des Qi Septentrionaux et y commença sans doute à répandre pour la première fois la théorie des trois périodisations de la Loi. Il est évident que Huisi n'a pas pu l'apprendre directement de Narendrayaśas, ni nouer un lien d'amitié avec ce dernier. On ne peut donc pas soutenir l'opinion de Yamada Ryūjō qui suppose l'existence d'un lien intime entre Huisi et Narendrayaśas. Certes, par rapport à la traduction du *Yuezang fen*, dans le *Vœu* de Huisi est décrite trop tôt et trop nettement la théorie des trois périodisations de la Loi, ce qui entraîne Etani Ryūkai à douter de l'authenticité de ce *Vœu*. Mais il n'est pas impossible que cette nouvelle théorie parvînt à Huisi entre 556 et 558 par quelque moyen, soit par l'intermédiaire d'un moine qui voyageait à la recherche de nombreux maîtres, soit par une correspondance suivie entre moines bouddhistes. Bien qu'on ne puisse maintenant vérifier l'existence d'une telle correspondance, je serais plutôt enclin à y croire et je voudrais arrêter mon attention sur la vitesse étonnante avec laquelle cette nouvelle théorie s'est propagée et fut accueillie. Je pense, en effet, que toute l'originalité de la pensée de Huisi vint de sa conscience aiguë du déclin de la Loi. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Huisi ait eu une idée des trois périodisations de la Loi.

En fait, on sait que la *Signification de l'activité sereine et plaisante selon le sūtra du Lotus* (*Fahua jing anle xing yi* 法華經安樂行義) est l'œuvre principale de Huisi. Il y exprime le plus nettement sa pensée originale, parvenue à sa pleine maturité et montrant l'évolution de ses idées trouvées dans ses autres ouvrages (cf. Magnin, pp. 166–167). Mais ce qui importe ici, c'est que le chapitre "Activité sereine et plaisante" (*Anle xing pin* 安樂行品) du *sūtra du Lotus* a pour but d'expliquer comment mieux enseigner ce sūtra "dans le monde mauvais (*eshi* 惡世)" (T. 262, vol. 9, 37a) ou "dans la période de déclin de la Loi après la disparition du Bouddha (*rulai miehou yu mofa zhong* 如來滅後於末法中)" (*ibid.*, 37c). Huisi a trouvé là une clef qui lui permettait de systématiser toutes ses expériences religieuses et de les expliquer de la façon la plus convenable. De plus, il faut rappeler que, dans les passages du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* concernant les histoires du roi Youde et du bhikṣu Juede, citées plus haut, auxquelles Huisi se réfère pour

(17) Suivant l'indication de Chen Yinke 陳寅恪, "La capitale Guangcheng 光城都" doit être corrigée en "commanderie de Guangcheng 光城郡" (Cf. Chen Yinke, "Nanyue dashi li xiyuan wen ba 南嶽大師立誓願文跋", dans 陳寅恪先生論集, Taipei, 1971, p. 260.

justifier le meurtre spirituel, il est écrit: "Si le temps approche où la Vraie Loi est sur le point de disparaître entièrement, on doit la maintenir ainsi et la protéger" (T. 374, vol. 12, 384a). Cela nous montre que toute l'originalité de la pensée de Huisi est indivisiblement liée à la notion du déclin de la Loi, notion fournie par les passages des textes saints et vérifiée, d'autre part, dans les événements concrets de son époque. "Il eut conscience du déclin de la Loi et il voulut l'empêcher" (Magnin, p. 116). On doit encore aller plus loin et dire que c'est cette conscience tendue de l'état de crise et la volonté fort apologétique qui en découle, qui façonnèrent sa pensée et inspirèrent toutes ses pratiques religieuses.

S'il en est ainsi, lorsque Huisi apprit soit d'un moine voyageur, soit par une lettre venant de Ye, la théorie des trois périodisations de la durée de la Loi tout juste introduite en Chine par Narendrayaśas, si vague qu'ait été cette nouvelle à cause de la distance éloignée de Ye, il est normal, me semble-t-il, que Huisi ait immédiatement accepté cette théorie et ait prouvé par là sa vive conscience du déclin de la Loi, en situant son époque à la troisième période de la Loi, a savoir à celle du *mofa* 末法. Certes, comme M. Magnin l'indique (p. 193), il reste encore un doute sur l'authenticité de la première partie du *Vœu* attribuée à Huisi, parce que s'y trouvent des calculs trop précis sur la durée de chacune des trois périodes supposées de la Loi pour que Huisi les ait faits lui-même. Mais tout au moins, en ce qui concerne cette idée des trois périodisations et du déclin de la Loi, je pense qu'on peut admettre que Huisi fut le premier personnage à l'exprimer aussi clairement en Chine.

Cette conscience du déclin de la Loi provient, chez Huisi, à l'origine, de l'influence des événements extérieurs, comme l'indique M. Magnin (p. 113–114). Toutefois, en ce qui concerne les rapports entre l'Etat et les milieux bouddhistes, toutes les dynasties du Nord et du Sud se montrèrent assez favorables au bouddhisme pendant un siècle à partir de 452, année de la mort de l'empereur Taiwu des Wei Septentrionaux qui en avait décrété la suppression. Ce n'était pas le cas des rois des Hephthalites qui avaient envahi le nord-ouest de l'Inde et y avaient écrasé le bouddhisme à la même période. Par conséquent, on ne peut pas dire que les gouvernements de ces dynasties aient provoqué la conscience d'un état de crise parmi les bouddhistes chinois, à commencer par Huisi, qui vivaient au milieu du VI^e^ siècle avant la suppression du bouddhisme (574–577) par l'empereur Wu des Zhou. Cette conscience provint très certainement du grand bouleversement social qui commença, d'une part en Chine du Nord, en 523 avec la Révolte des Six Garnisons, et d'autre part au Sud, en 548 avec la Révolte de Hou Jing 侯景, car les bouddhistes, ayant vocation de sauver les êtres, furent obligés de constater leur impuissance, étant placés en face d'une dure réalité, celle des êtres trop misérables et désespérés. En fait, Daoxuan semble avoir reconnu que le désordre social était une des raisons principales du déclin de la Loi, parce qu'il écrit dans la biographie de Huisi que "cette région (du Dasushan 大蘇山) était à la frontière du royaume des Chen et des Qi; (elle était) livrée aux affrontements des soldats et des armes. La loi de Bouddha était ruinée; les cinq ordres (cinq catégories de personnes) étaient dispersés" (cf. Magnin, p. 38–39). Ce bouleversement social n'était autre que l'effondrement de l'ancien ordre hiérarchique, c'est-à-dire de la société aristocratique qui fut renversée par les mouvements de la classe

inférieure.[18] Huisi fut témoin de l'éclosion de ces mouvements et des spectacles horribles qui accompagnaient ce bouleversement social. Grâce à sa pensée radicale, liée à la conscience aiguë de l'état de crise, nous pouvons imaginer à quel point la situation sociale de son époque était grave et critique. Dans des circonstances aussi difficiles, Huisi a constaté la valeur absolue de l'esprit pur par nature (*zixing qingjing xin* 自性清淨心), dont tout le monde est doué. Cet esprit est identique au nirvāṇa. Il mit une confiance inébranlable en cet esprit. Ne pourrait-on pas dire qu'il a retrouvé et même créé un nouveau type d'homme, conscient pour lui-même et pour les autres de posséder cet esprit pur par nature, et capable ainsi d'ouvrir la voie vers "un humanisme à la fois typiquement chinois et universel".[19,20]

(18) Cf. Kawakatsu Yoshio, *Chūgoku no rekishi* 中國の歴史, vol. 3: *Gishin nanboku cho* 魏晋南北朝, Tōkyo, 1974, pp. 369–370.

(19) Cf. P. Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi*, Paris, 1972, pp. 17–18.

(20) Je tiens à remercier ici M. Paul Magnin, qui a bien voulu réviser ma rédaction française.

騷言志說

附「楚辭學及其相關問題」

饒宗頤

詩言志，騷亦言志。此事漢，唐已然，而特盛于宋，明，蓋與義理之學有關，近世治辭者多措意于訓詁校勘，而頗昧斯義。詩言志之說，朱自清已有專書討論，若騷學尚闕如。賈誼謫長沙，爲文以弔屈原，其云「方正倒植」，又云「瞝九州而相君兮，必懷此都也」，旣以自況亦以自寬也。班固以詩經之小弁，與離騷相提并論。漢書奉世傳贊云：

「讒邪交亂，貞民被害，而自古而然， 故伯奇放流，孟子宮刑，申生雉經，屈原赴湘，小弁之詩作，離騷之詞興。」

氏雖譏其露才楊己，然於騷之文辭，良深嗟歎，日月爭光，非淮南之私褒，固天下公言。借騷言志，不特出于儒生，即緇流亦因此塗徑，法琳即其例也，釋彥悰著唐法沙門法琳別傳卷下云：

帝(太宗)曰法琳雖毀朕宗祖，非無典據，特可赦其極犯，徙在益部爲僧。法師見放，意不自得，因作悼屈原篇，用申厥志，其詞曰：「何天道之幽昧兮，乖張列宿。使忠正之屈原兮，而見放逐。讒佞從旨兮，位顯名彰。直言不諱兮，遂焉逢殃。和璞捐于山澤兮，燕石爲珍。西施嬖而不幸兮，嫫母見親。撫心思會屈原兮，博達廣識。君王不察其貞正兮，斥逐去國。納讒諂之詃惑兮，自忓厥德。燕蘇棄于荒野兮，蘩蕃見殖。鵷鴻鳴𩙿于君林兮，鵷鸞戢翼。豺狼當路而從横兮，麟麏伏匿。鳳鳥尚知懷德兮，見覆巢而高翔。麒麟猶忻有道兮，睠不仁而騰驤。忠諫之不入兮，箕子佯狂。杜伯之諒直兮，遭尤逢殃，比于正而剖心兮，伍子胥貞而抉眼。痛淸白之屈原兮，沈汨羅而不返。」……(琳)謂三五友人曰……昔屈原被讒放逐，原豈不爲忠？卞氏獻璧加刑，誰言是瑕？此亦時君用與不用也。屈原雖放逐，離騷盛行。……因爲詩曰：僕秉屈原操，不探漁父篇。問言蓬轉者，答爲

直如絃。……(大正藏第五十史傳部二)

法琳見放，即以屈原自比。弔屈原之文字，歷代甚多，如僧皎然有弔靈均詞，（晝上人集）王守仁有弔屈原賦，（王文成公全書卷十九外集一）若法琳之作，世罕知之，故爲表彰于此。

兩宋騷學盛行，晁无咎朱考亭皆其尤也。晁氏重編楚辭，復取歷代擬騷之作，自王逸九思至韓愈復志賦二十六人，共六十篇，爲「續楚辭」；又錄荀卿成相至顧況招北客等三十八人，通九十六首，爲「變離騷」。區楚辭之流派爲「續」與「變」。朱子因之，韙爲楚辭後語，共五十二篇，起荀子成相，終呂大臨之擬招，而揭其遴選之準則有二：曰「辭」曰「義」。其言云：「晁氏之書，固主于「辭」，而亦不得不兼於「義」，今因其舊。則其考于辭也宜益精，而擇于義也當益嚴矣」。夫辭者，文之外形，而義者，文之寓旨，治騷者於「辭」與「義」固皆宜措意。惟義爲一切文學之內蘊。舉凡詩文詞曲，有幽憂窮蹙怨慕凄涼之意者，無不與離騷之微旨相通，如是而博稽遍考，則將汎濫而莫知所裁矣。

宋人之治楚辭，有二途焉。一擬其文，如黃山谷是也，一求其文或思更有以正之，如東坡經屈原祠下爲賦以詆揚雄，而申原之志。其輯之亂曰：「君子之道，不必全兮。全身遠害，亦或然兮。嗟子區區，獨爲難兮。雖不適中，要以爲賢兮。夫我何悲，子所安兮。」朱子以爲此有發于屈原之心。故其論屈原也，稱其不能合于中庸之道。即洪興祖論「屈子之事，蓋賢之變者，使遇孔子，當與三仁同稱」。朱子雖援其說于後語，而始終以爲「屈原之忠，忠而過者也，屈原之過，過于忠者也」，似緣東坡以立說，此宋人治楚辭而又有以正之者也」。

朱子收呂大臨擬招，謂此詞寓夫求放心，復常性之微意，故附之使游藝者知有所歸宿，尤具深意，此則因辭而正之者也。復云：「上帝若曰：哀我人斯，賓道之微。…圈豚放馳，散無適歸。……魂兮來歸反故居，盍歸休兮復吾初。……曷自苦兮一方拘，魂兮來歸故居。」則不爲屈子招魂而亦爲一己招魂。如孟子云求其放心，用意尤深長也。

朱子謂屈子志行過于中庸，不知離騷自言「耿吾既得此中正」，九章惜誦云：「指蒼天以爲正，令五帝以析中」，中正之義，本于易教，騷云「我固知謇謇之爲患兮，忍而不能舍也」二句，實用蹇卦語，屈子嘗熟讀易，蓋無疑也。

宋人注楚辭者特多，蓋託楚辭以言志。洪興祖之爲楚辭補注是也。興祖楚辭學，遠有所承。直齋稱其從柳展如得東坡手校楚辭十卷，凡諸本異同皆兩出之。郡齋讀書志著錄此書引洪氏自序，今本無之。可能因其獲罪而爲人所刪削，故意沒著者名姓，故其序不載于今書。宋史儒林傳稱其南渡後，知眞州，饒州，忤秦檜，編管昭州，卒。

據建炎以來繫年要錄卷一六七紀：

紹興二十四年十二月丙戌左朝散大夫主管台州崇道觀洪興祖送昭州編管。先是右正言王珉言：故龍圖閣學士程瑀本實妄庸，見識凡下……其竊世之譽如洪興祖者，則爲文以冠其首……朋附鼓唱異說。珉又言：興祖天姿陰險，趨向不正，如程瑀妄人之雄者，興祖傾心附之，結爲死黨。……於是刑部尚書韓仲通乞將興祖送昭州，竝編管。

宋史藝文志子部雜家興祖有「聖賢眼目一卷」，其人以希聖自居。其論屈子長文，今附載補注中，自序雖亡，而微旨可見。

其後朱子著楚辭集注，則爲趙汝愚而作。歷代詩餘卷一一八引宋名家詞評云：「汝愚謫後，晦庵注楚辭以表之。」此說亦見周密齊東野語記紹熙內禪事。

余考嘉慶間譚掄纂福鼎縣志卷八有楊楫作朱子楚辭集注跋云：

「慶元乙卯，楫侍先生于考亭精舍，忽一日，出示學者以所釋楚辭一篇，楫退而思之，先生平居教學者，首以大學，語，孟，中庸四書，次以六經，又次而史傳，至於秦漢以後詞章，特餘論及之耳。乃獨爲楚辭解釋，其義何也？然先生終不言，某輩亦不敢有請焉。」

又題後自注云：「時朝廷治黨人方急，丞相趙公謫死于永，公憂時之意，屢形于色，因注楚辭以見志。」乙卯即寧宗慶元元年，此篇端平本不載，至可寶也。

楊楫字通老，楊興宗從弟，與楊方，楊簡爲朱門高弟，時號三楊，官莆田尉，湖南提刑。縣志入理學傳。(卷六)選舉表楫淳熙五年戊戌進士。朱子答黃直卿論楊通老書，即此人也。縣志黃崎山條云：「閩窮海也。有屏風山爲障。又有文星明山，朱子避僞禁到此止焉，作中庸序于民家，鄉僻無紙，寫序于屏，後舁入州庫。朱子晚歲因僞學之故，轉徙至于福鼎，縣志所言，可補史傳，故併記之。

太史公以屈賈并論而作合傳，明人則喜言「屈揚」，舉例言之：

(一)李贄：「李生曰離騷，離憂也，反騷，反其辭以甚憂也。」

「屈子夷之倫，揚雄者惠之類，雖相反而實相知也。」(溫陵集十六「反騷」條)

史公屈傳引易「王明竝受其福」，李贄云：「故知王明則臣主并受其福，不明則臣主并受其辱，又何福之能得乎。」「此以人臣事君之道，臣之所以廣忠益者，眞大忠也。」

此譽屈原爲大忠。

(二)明諸城邱志廣「爲離騷太玄作」一篇云：

「離騷，太玄，千古奉之爲「經屈原本于忠，揚雄嗜其奧。」

「文以明白簡易入情入理爲主。如論語，孟子在十三經中，是千古奉之爲經者，

何曾有詰屈之詞如屈，艱深之詞如揚哉？」

「古人云屈原之忠，忠而過者也，況其文耶。且文章關乎人之性情，關乎人之禍福，文如離騷，文中之鬼道……屈之文雖不足爲法，而品猶可重。……（柴村文集十二「雜著」）

其說屈子忠而過，其文亦過，則拾朱子議屈失于中庸之餘唾，稱騷爲鬼道，尤異乎常論。

王禕忠文集述騷云：「粤義命之是安兮，弗舍己而人從，雖一身之終絀兮，固百世之耿光」義與命之所安，忠耿不渝，明人則深譽其忠，不似宋儒議論之苛。方震孺讀離騷詩云：「信美修能莫認眞，獨褒蘭芷復誰親。乾坤若有同醒者，憔悴江潭增一人。」（方孩未集卷八）亦頗哀其志。明季擬騷之作大行，堵允錫作墜龍騷，哀甲申之變，其文五章皆用「些」字，自序云：「楚臣楚聲，寸腸斷矣。」死節之士，若夏允彝作招魂九哀，黃道周爲續離騷，續招魂，續天問及叢騷十五首，（文見漳浦先生集卷三十六）尤爲集大成之製。黃文煥因坐道周黨下獄，著楚辭聽直一書，取惜誦「命咎繇使聽直」以名其書，亦借騷言志之作也。

故詩以言志，騷亦言志，取義諒有同然，論漢文學者，盛言「詩言志」，而不及騷，因試摭若干事，發其端倪，論其大畧如此。年前在香港中文大學退休演講稿「楚辭學及其相關問題」，其中有一節論及「騷言志」，原文未刊布，今附載於末。

戴密微教授晚歲治大謝詩，特賞其臨終「本自江海人，忠義感君子」之句，因廣及中日文士僧徒易簀前作品，積稿盈尺，未遑寫定，曩曾與余論及文天祥就義前之正氣歌，嗣因讀遠遊，方知「正氣」二字，實出該篇「內惟省以端操兮，求正氣之所由」句，惜先生墓木已拱，不及舉以請益，臨文握管，爲之泫然。

附

楚辭學（"Ch'uts'u-ology"）及其相關問題

1. 楚辭學建立的意義
2. 屈原人格的影響
3. 楚辭研究者「以騷言志」問題
4. 楚辭的作者及時代、地理問題

5. 楚辭與其它科學及藝術關係問題

6. 楚辭是否受到域外文化影響問題

7. 楚辭對後代文學沾溉問題

1. ‘楚辭學’建立的意義

中文大學文學院和新亞書院爲我的退休特別舉辦這一次演講會，我非常感激他們的安排。

楚辭與詩經同是古代中國文學作品的寶庫；尤以南方文學作品，到了楚辭即成爲第一部總集。漢書藝文志詩賦畧詩與賦並列，賦大部份即是楚辭。隋書經籍志以來，集部以楚辭爲首，自成一類，後此相承不替。詩經既厠於經之列，漢代楚辭的首篇離騷亦被人稱爲離騷經。它在文學和歷史上，跟詩經有着同樣重要的地位。

過去研究楚辭的專書和論文，到1958年爲止，計有專書228種，論文447篇[1]；就中以朱子的楚辭集注而論，最早刊本印於南宋寧宗嘉定四年(1211)而非（如姜亮夫所說)慶元四年[2]。自刊布以後，幾乎成爲一部極流行的教科書。它的翻刻次數最多，計宋有四次，元有四次，明有十次，淸有四次，在日本刊印了一次，朝鮮四次，總共合計二十七次。楚辭的外文譯本，到 David Hawkes 的英譯可說成爲之一個總結。該書出版於1959年。由於近年三楚地區考古成績的卓著，新資料層出不窮，對於楚辭的了解，有許多需要推進一步的研究。

中國文學重要總集，如詩經與文選，都已有人著書成爲專門之學，像詩經學，文選學之類，楚辭尚屬闕如。本人認爲今日治學方法的進步，如果配合新材料和新觀念，楚辭的研究，比較詩經更有它的重要性。由于研究領域的開拓，楚辭學的建立，成爲一種獨立的學問，是極其重要而有意義的。

註 (1) 第一楚辭著作目錄考證是拙作的楚辭書錄，於1956年印行；其後姜亮夫再編撰楚辭書目五種，前據姜氏書統計，惟拙著所收，有姜氏所不載者。

(2) 明人如毛以陽疑朱熹楚辭集注爲僞，姜亮夫辨之。稱及慶元四年戊午刻本。熹生前已有刊行本。(楚辭書目五種 p. 42)查大正三年內閣文庫目原書，實作慶安四年，非慶元四年，慶安乃日本年號，即順治八年。姜說有誤，此慶安本乃據成化何喬新本刻刊，參拙作楚辭書錄第11頁。

2. 屈原人格的影響

行吟澤畔，憔悴投江的屈原，在歷史上人們對他的評價有許多不同的說法。董仲舒取他與伍員相比，譽其「無所後顧」(士不遇賦)；淮南王安謂離騷兼有國風小雅之美，可與日月爭光，劉向稱他爲節士(新序)。從司馬遷，班固以下，諸家抑揚不一，後來劉勰辨騷已有折衷之論。屈原的身後遭遇，倘若泉下有知，應該感到莫名其妙，在唐哀帝的時候，他竟被封爲昭靈侯(全唐文哀帝封屈原敕)；[1] 宋神宗元豐六年改封忠潔侯(神宗紀)；又封爲清烈公(宋史禮志)；元延祐五年七月，又被加封爲忠節清烈公(元史仁宗紀)。雖然朱熹曾批評他的志行或過乎中庸，但清季還有人要請他入聖廟(記得是王頌蔚)，我想他應該是受寵若驚呢！

屈原的人格對後人影響極大，死後愈走紅運。近年世界各處對屈原作品研究的熱烈，令他在地下一定發生不可思議的驚訝。他如果看到一些對他曲解的文章，一定又要叫屈。歷代對他的評論之多，眞如萬花筒，有關禮讚和評騭方面，我曾搜集了許多資料；而且爲他寫過“屈原論”的人，尤屬不少。現在試舉二例來談談：

(1) 明末方以智的屈原論，見浮山文集前編卷八，大意謂：

> 古人(指屈子)不以死生介意，而并不以文介意。古人之心，翺翔乎天地，呼吸乎古今：隨所出處，倘然自適。或著書以垂教，或發聲以言志，何與乎死生！屈子以不死之文，死其所不必死，以成其不死之死。後人愛惜其死，以愛惜古人之死。何能知古人耶？

方氏對屈子之死，確有進一步的着法。

(2) 清季陸懋修(潤庠父)的屈原論，見窳翁文鈔竟謂屈原「不過爲一驕且吝之人耳」；他的見觀十分支離，不足爲訓。

以上兩種極端的說法，可以看出「褒貶任聲」(文心雕龍)的情形。倘若能夠把歷來各種各樣對屈子的評論彙集起來，對於知人論世，當然是很有幫助的。這正是楚辭學的一項應該做的工作。

註 (1) 舊唐書二十下哀帝紀：三閭大夫祠，先以澧朗觀察使雷滿奏，已封昭靈侯，宜依天祐元年九月二十九日敕處分。

3. 楚辭研究者的「以騷言志」問題

古人喜歡以詩言志，後人亦喜歡以「騷」言志。中國文學史上作家著爲文章，每每

有所寄託。不特文學作品如此，即注解古人之書亦有這種習慣。故就注騷而申己志的，大不乏人。

丹陽洪興祖的楚辭補注，是王逸以後，朱熹以前的名著。他少時曾從柳展如得到東坡手校楚辭十卷(見直齋書錄解題)，這一項特殊資料，正爲他這本書打好基礎。宋史儒林傳說他「南渡後知眞州，饒州，忤秦檜，編管昭州卒。」他著這書，究在何時，尙難論定。最可惜的是他的原有序文（晁公武郡齋讀書志引洪氏自序，但對此却云：「未詳撰人。」失去了，或爲人所刪去，故意沒著者名姓[1]。洪氏以忤秦檜獲譴，也許這篇序是著者言志之作(說明著書緣由)。著錄家有所忌諱，故不敢舉其名。(今觀卷一在王逸離騷經序注語，論屈子之事云。「蓋聖賢之變者，使遇孔子，當與三仁同稱。」可見其對屈子的推崇。)

朱熹之著楚辭集注，據齊東野語云：「趙汝愚永州安置，至衡州而卒。朱熹爲之注離騷以寄意焉。」楊萬里誠齋集，退休集有戲跋朱元晦楚辭解詩二首，其一云："霜後黎枯無可羹，飢吟長作候蟲聲，藏神上訴天應泣，與賜江蘺與杜蘅"(卷38)。」今看書中解說，每每言及忠君之意思，可見他的確有所寄託。吳仁傑著離騷草木疏，據他慶元丁巳(1197)自跋，以薌草比之忠義獨行傳，蕢菉葹之類猶佞幸姦臣傳，亦意有所指，與慶元黨案有關，似在攻擊韓侂胄[2]。

注楚辭以言志，明清以來尙有其人，如黃文煥楚辭聽直。崇禎中，文煥坐黃道周黨下獄，在獄中著此書，其序例已言之甚明：「朱子因受僞學之斥，始註離騷，餘因鉤黨之禍，爲鎭撫司所羅織，亦坐以平日與黃石齋前輩講學立僞，下獄經年，始了騷註。屈子二千餘年中，得兩僞學，爲之洗發機緣，固有奇異。而余抱病獄中，惟悴枯槁，有倍於行吟澤畔者。著書自貽，用等招魂之法°其懼國運之特替，則嘗與原同痛矣。」可見其著作之意。

又魏元曠有離騷逆志，惜原書未見。

陳遠新，乾隆間人，撰有離騷說志；姜亮夫有此書，稱其章有章旨，用以極細極深。從他們所著書名稱看來，應是屬於言志一派。

註 (1) 參看游國恩楚辭講錄。文史第一期 p. 139。

(2) 鮑廷博跋六：「是書成于慶元丁巳，維時寧王初政，韓侂胄方專擁戴功，與趙汝愚相軋，既而斥汝愚，罷朱子，嚴僞學之禁，從而得罪者五十九人。先生官止國錄，未敢誦言。迺祖述離騷，譬之草木，按神農本草諸書，爲之別流品，辨異同。薰蕕旣判，忠佞斯呈。用補劉杳舊疏之亡，因以暢其流芳遺臭之旨。庶幾言者無罪，聞者足戒。觀其自序，厥意微矣。至前三卷，首列名銜，而末卷自蕢菉葹以下，缺而不署。又隱然寓不屑與小人爲伍之意。」

4. 楚辭的作者及時代、地理問題

關於楚辭各篇的作者，楚辭學史上存在著相當有趣的問題，因爲向來有不少的人認爲楚辭的作者，並不是屈原。亦有人以爲連九辯，二招亦是屈原所作，像乾隆時山東棲霞人牟廷相，他著楚辭述芳便是持這樣的主張。他說楚辭被王逸誤注，考其時地，重定九辯，招魂，大招的作者，都應是屈原。結果招來李慈銘的訕笑，說他是「心勞日拙」(越縵堂讀書記頁1166)。清季廖平作楚辭講義，更爲大放厥詞，主張大招，招魂爲道家神遊說，與屈子無涉。楚辭即秦時的仙眞人詩，其書序略云：「秦本紀始皇三十六年，使博士爲仙眞人詩，即楚詞也。楚詞即九章，遠遊，卜居，漁父，大招諸篇。著錄多人，故詞意重複，工拙不一，知非屈子一人所作。當日始皇有博士七十人，命題之後，各有呈撰，年湮歲遠，遺佚姓氏。及史公立傳，後人附會改捝，多不可通。」「著書諱名，文人恒事，使爲屈子一人擬撰，自當整齊故事，掃滌陳言，不至旨意緟複，詞語參差若此。」他竟然大膽到要把楚辭變成秦代的僊詩，實在是毫無根據。

胡適讀楚辭曾懷疑屈原並無其人，後來更有人主張楚辭作于漢代之說（如何天行，朱東潤等，因九歌封禪書同出現「壽宮」一名）。最近日本學者曾把這一樁事重新提出討論。

關於楚辭地理方面，過去錢賓四先生在先秦諸子繫年，論過楚辭所說洞庭，沅，澧諸水，皆指江北地名；又寫過一篇楚辭地名考，根據地名相同，可能由於人民遷徙的緣故，又以爲湘域在兩漢時尙爲蠻陬荒區，豈得先秦之世已有此美妙典則之民歌：基于這兩個理由，因而推論屈原放居宜在漢北，不惜把楚辭中所見的江、湘等地，北移於漢水流域。當然，長江、漢水兩區域可以有相同的地名，但地名儘管相同，屈原書中所記的「上洞庭而下江」等句，如果放在漢北，是很難解說得通的。四十年前，我在中山大學廣東通志館，利用館藏的地方志寫成楚辭地理考一書（商務出版）和錢先生討論（該書最近有人翻印）。我想如果現在看到安徽六安所得的鄂君啓舟、車兩節，具體地說明楚懷王時楚國通行證經過的路線，和九歌所說完全一致[1]。至于長沙馬王堆出土的相馬經，雖不知出自誰氏之手，而詞藻文彩，比之荀卿賦篇，尙有過之，不必懷疑漢初湘境文化程度之低了。新資料可以幫助我們解決不必要的疑難。關於楚辭中作者、時、地的考證，雖是無關宏恉，但在楚辭學史上仍應占一葉之地位。

註 (1) 文物精華第2集，商承祚鄂君啓節考，節云：「大司馬卲剔敗晋師于襄陵」即楚世家，懷王六年(B.C. 323)昭陽攻破襄陵事。舟節屢言「內江」，「让江」，又見資，沅，澧，澮諸

水名，可見不必移于漢北。

5. 楚辭與其它科學及藝術關係問題

楚辭與其它科學最有密切關係的無如音韵學。利用楚辭考論古音及先秦的部分合，自陳第以來，已極著成績。在古代楚辭一書，原有數家的'音'。晉徐邈的兄長徐仙民(邈)，著有楚辭音。該書宋時尚存，洪興祖補注於離騷'索'字引徐邈讀作'蘇故切'；這一條可說是現存最早的音訓。敦煌所出列伯希和目2494的僧道騫的楚辭音，雖只存八十四行，但爲朱子所未見；是卷對於中古音的探討及協韵說的重訂，極有貢獻，已有許多人寫過研究文章。

其次談到考古學。近若干年來，楚地出土文物十分豐富；我于1957年曾在德國慕尼黑所舉行的第廿四次東方學家會議，提出楚辭與考古學一文；那時候信陽，馬王堆……各處的楚遺物尚未出土，材料至爲貧乏。以現在新獲考古資料而論，如能加以適當的運用，可以寫成一本像'聖經考古學'之類的專書，來供研究者參考。最可惜的，信陽的簡書，馬王堆第三號帛書，湖北江陵的竹簡，尚未正式完全公布，就所知而論，信陽簡上記著「猶芑萊與(歟)」，蘭字寫作萊，可證離騷'滋蘭九畹'，象徵賢者之義。簡上又記載許多儒家、先王的言論，和楚語申叔時的遺教亦可印證，說明楚人文化和中原向來已有非常密切的聯係。

考古資料還需要和紙上資料取得印證，對於楚辭幫助尤多，像天問談開闢之初，明明闇闇，和楚繒書說「瞢瞢墨墨」，馬王堆道原篇的「濕濕夢夢」，是同様句型，正可得到恰當的理解。

從神話學的觀點來研究楚辭，在當前已成爲一主流，日本學者藤野岩友曾著巫系文學論(1951，大學書店)，把巫術和楚辭聯繫起來研究九歌、天問，可能得到若干新解，有關 chamanisme 一類著述(著者如 Mircea Eliade)，已有專章討論招魂、遠遊等篇(p. 350－352)。崑崙山與不死之鄉，在楚辭屢屢被提及。唐段成式言「崑崙爲天地之齊(臍)」，雖出道家之說(酉陽雜俎卷二)，亦見雲笈七籤，必有遠源。近世討論崑崙山的學人，大都認爲即神語中鐵圍山的蘇迷盧(Sumeru)；或比附西亞 Ziqqurat。帕米爾 (Pamirs) 有地名 Garan，有人以爲即是昆侖，說得更爲汎濫。其實，人類對 Pilier du Monde (天柱或地軸)的觀念，古埃及，印度(Rig-Veda x89.4)，希臘，巴比侖皆有之，中國亦然。古代不死觀念，甚爲普通；山海經有不死樹，淮南子談到不死民。不死和印度吠陀的 Amṛta 觀念很相似。神話是詩；詩與神話本來已很難

分别。楚辭與山海經一方面是人類史上遠東地區有關 myth 的最重要題材，同樣地，用比較神話學的方法來處理楚辭，自然可以得到許多旁證與合理的解答。

楚辭因爲保存着南方文化的傳說，它的文字及內容，後來給人多方面的運用，已成爲所有文學的典故及各種藝術的題材。繪畫史上的九歌圖，與古琴曲中有離騷，屈原問渡，搔首問天，宋玉悲秋等等，都說明楚辭給予後來影響之大及如何與藝術結上了不解緣。這些問題，本人另有專書論述[1]，這裡恕不再贅了。

註 (1) 見拙著楚辭書錄圖像第四及楚辭與詞曲音樂。

6. 楚辭是否受到域外文化影響問題

楚辭中天問體裁是否受過域外文化的影響？蘇雪林認爲它是有藍本的；但她只引用讚誦明論(即梨俱吠陀)一段話，及舊約約伯傳第三十八章兩處，作爲佐證；其實，在印度經典中，這類句式甚多。吠陀是和火教經最有密的關係。蘇氏認爲：「或者聖經約伯傳先傳入印度，印度學人擬其體作吠陀頌，吠陀頌又傳入我國，乃啓發了屈原寫天問的動機。」 這一說法， 證據似乎未夠充足。吠陀各篇的年代， 本來就很難確定[1] 尤其吠陀卷十、129的創造歌， 固爲其中表現着極濃原的高度一元論思想 (monism)，如 tad ekam (that one) 觀念的出現， 正如我們的「太一」。此歌開頭便說：「太初無無，亦復無有。」有點像老子一派主張「建之以常無， 有，主之太一。」(莊子天下篇)太一觀念，在戰國以後已經神化了[2]。 而吠陀中的 tad ekam 是純理的，抽象的，所以被認爲是很晚出的[3]。

屈原的天問，文體很奇怪；光是這個題目，過去學人就有許多聚訟。英國 Arthur Waley 在他編選的 *The Temple and Other Poems*, 竟說天問好像是一些試題， 不知何以滲入屈原的作品。 這引起蘇雪林帶着譏嘲的口吻， 說他「强把‘升學南針’的“考題彙刊”一類書來看天問， 未免太可笑了。」[4] 其實， 從比較文學的觀點來考察， 這種「發問型態」的文學作品，自有它的源遠流長的歷史。印度最古經典的吠陀經和伊蘭火教經中的祀歌，都出現同樣的句型；聖經舊約約伯傳亦有類似的問句。中國在戰國以來，隨着天文學的發展，‘天’的觀念有很大的轉變。有些學者對一切事物，抱着懷疑態度，對宇宙現象的形成，儘量提出問題，和惠施同時的楚人黃繚，便是這樣一個著名的人物。屈原的天問， 是在這種風氣下茁長起來。 天問文體確立以後，晉六朝以來，便有不少摹倣他的作品，在中國文學史上，且成爲一條支流，可參看拙作天問文

體的源流一文。

天問中注意到「東西南北，其修孰多？南北順橢，其衍幾何？」等問題，在山海經的中山經，管子地數篇及河圖括地象都已舉出宇宙廣袤的一些數字，恐怕天問作者，嘗接觸過這類記載，所以會提出質問。屈原到過齊國。（有人說屈子到過燕國，但細査說苑八云：「蘇子屈景，以周楚至。」原文是屈景非屈原。）當時喜歡談天的鄒衍，他的議論，也許對屈子不無影響。屈子所獲得的世界地理知識，有無取自域外，這是極有趣而值得研究的問題，但一時尙難解決。然而，天問本身却是先秦神話資料的淵藪，這是不能否認的。我們對於神話的追尋 (quest myth)，這當然是非常重要的文學史上的工作。如果我們放開視野，把世界古代文學上的具有發問句型的材料，列出來作爲比較，以及從同樣文體推尋它的成長，孳生的經過，來作深入的探討，這種研究的方向，亦可以說幾乎接近 Northrop Firye 所說的「文學的人類學」的範圍，而楚辭正在這一科學提供東方古代最重要的資料。

註 (1) 印度學者 B.G. Tilak 著 *The Orion* (獵戶量座)一書，提出吠陀年代可能在 4000 至 2500 B.C. 但未爲西方印度學者所承認。

(2) 如九歌有東皇太一；宋玉高唐賦云：「醮諸神，禮太一。」

(3) 參看 Swami Ghananand a: *The Dawn of Indian Philosophy——The Cultural Heritage of India* I. p. 333。

(4) 見蘇氏著天問正簡引言，p. 23。

7. 楚辭對後代文學的沾溉問題

楚辭和詩經是中國自漢代以後文學作品的泉源。歷代的文人，很少沒有受到詩騷的影響而能夠卓然成家的。沈約說：「自漢至魏四百餘年，辭人才子，各相慕習，原其飈流所始，莫不同祖風騷。」其實這一段話的時間性並不局限於梁朝，時至今日喜歡研究舊文學的人，同樣也接受詩經和楚辭的沾溉，

歷朝的韵文固然是從詩騷取法，但散文亦一樣從那裡吸取精華。柳宗元說過「參之離騷，以致其幽。」更指出幽字，是他得力于騷的地方。唐宋八家當中，韓愈和蘇軾的文章氣勢，一向被推譽爲韓潮蘇海，他倆亦自稱嘗向屈子學習。韓云：「上規姚姒，下逮莊騷。」(進學解)。蘇軾對屈子更景慕不已，他說:「終身企慕，不能及于萬一，惟屈子一人。」後來明蔣肇也有這一番話：「詩文有不從楚辭出者，縱傳弗貴：能於楚辭出者，愈玩愈佳。如太史公文，李太白，李長吉詩是也。」因此，楚辭在中國文

學的地位，有如崑崙溟渤，爲百川所匯歸，萬派所朝宗，可見歷來文人對它的景仰的程度。

蕭統在文選中特立「騷」一類，劉勰辨騷篇，把「騷」來統攝全部楚辭。後代文集中往往有騷體。晁无咎且謂：詩亡春秋微而後有騷，其後復變爲賦，他的雞肋集收有離騷新序，續楚辭序，變離騷序數篇，暢論此義，十分有意思。歷代擬騷作品甚繁，自莊(嚴)忌哀時命，揚雄反離騷以來，遂數之不能終其物，大抵有二類，一爲出於有意的摹倣，只具形式之類似，有其文而無其情，一爲幽愁憂思同于屈子，環境相似，故摹擬之以表達抑鬱之思，則每每文情兼備。

東坡說：「熟讀國風離騷，詩之曲折盡在是。」是不特治散文須讀騷，即詩歌韻文，亦須根抵於騷，六朝以來，名篇不少脫胎於楚辭，梁簡文帝有生別離，（即取九歌之「悲莫悲兮生別離」句）李白有遠別離，餘如杜牧的杜秋娘篇末數句， 即模倣天問，李長吉，李商隱詩皆得力于騷，而所體會到的又各有其獨到之處。

楚辭對於後代文學沾溉之深，已如上述，不特騷人墨客爲然，即遁入空門的和尚緇流，亦未能忘情，隋釋道騫作楚辭音，唐初法琳作悼屈原篇，更是哀感動人，如果能夠從文集中作進一步的蒐討，把歷代倣騷的作品，詳細加以論列，這亦應該是‘楚辭學’的重要項目。

本文目的在指出楚辭的研究範圍，由於今後學問領域的擴大， 中國文學， 史學，考古學，語言學各方面都有新的發展，與楚辭有深切的聯繫，楚辭應該成爲一專門之學，故有建立楚辭學的必要。現在因時間的限制，不能縷述太多，他日有暇，當草成楚辭學一書。今天所講，到以爲止。

POUR UN LEXIQUE DE L'IMAGINATION LITTÉRAIRE EN CHINE
LE SYMBOLISME DU SOLEIL

PAR

JEAN-PIERRE DIÉNY

Les écrivains de la Chine classique se transmettent de génération en génération les mêmes images; le fonds qu'elles constituent, riche d'implications traditionnelles, répond à leur goût de l'allusion et de la suggestion; les commentateurs, conscients du poids de cet héritage, s'accordent à situer le sens au-delà des mots, mais se dispersent en déchiffrements contradictoires: tout amateur de littérature chinoise peut constater ces faits et en éprouver quelque désarroi. Le remède à nos lectures incertaines ne serait-il pas, avant de considérer telle œuvre littéraire pour elle-même et de rendre compte de ses emprunts à partir du sens général qu'on lui suppose, de constituer un répertoire de ces matériaux élémentaires? L'inventaire de leurs acceptions communes permettrait d'en mieux cerner les emplois singuliers et d'apprécier plus sûrement l'originalité de chacune de leurs mises en œuvre.

Cette préoccupation, que partageait notre maître, Paul Demiéville, m'a conduit à concevoir l'idée d'une sorte d'iconographie de la littérature chinoise. Les dictionnaires existants ne recensent que très imparfaitement les valeurs accessoires des images consacrées, telles que la lune, le nuage, le loriot, le saule, la terrasse, le miroir..., et quelques dizaines ou quelques centaines d'autres—bagage commun des lettrés chinois. Je propose ici une ébauche de ce que pourrait être l'article "soleil" d'un lexique de l'imagination littéraire. Pour sa rédaction, les catalogues désordonnés ou arbitraires des dictionnaires de symboles n'offraient aucun bon modèle. Mieux valait tenter de mettre au point un véritable lexique, c'est-à-dire un instrument d'étude et d'interprétation des textes. A cette fin a été conçu un plan en deux parties, dont la première procède du signifiant au signifié, tandis que la seconde propose un tableau systématique des connotations principales de l'image solaire.

La première partie vise à faciliter le passage d'un premier niveau de lecture, celui du sens littéral, au niveau des valeurs secondaires. Elle repose sur le relevé des mots qui sont associés dans la phrase avec la mention du soleil et qui en précisent la signification. Ces notations complémentaires peuvent être prises pour guide dans la recherche des valeurs secondaires de l'image étudiée. Qu'ils

soient utilisés comme verbes, comme noms ou comme adjectifs, qu'ils se rapportent à l'état du soleil, à ses fonctions ou aux actions dont celui-ci est l'objet, ces mots associés aident à délimiter, dans le champ des valeurs de l'image solaire, un certain nombre de sens spécifiques. Ainsi, en se combinant à la mention du soleil, l'évocation de la lumière, de l'éclipse, du crépuscule, du brouillard, de la montagne, du sacrifice, du rêve, du serment, isole et réalise telle ou telle des virtualités symboliques de l'image solaire. La recherche des significations secondes s'appuie sur l'étude du contexte que constituent ces mots médiateurs.

Parmi les mots couramment associés à la mention du soleil, les plus aptes à spécifier son contenu symbolique ont été répartis en quatre sections, selon qu'ils se rapportent aux propriétés du corps solaire, à la carrière du soleil, aux rapports du soleil avec le monde, aux rapports du soleil avec l'homme. Regroupés par affinités sémantiques, les mots associés sont suivis de citations qui illustrent la relation des réalités qu'ils dénotent avec le soleil. Les textes cités ont été choisis pour l'intérêt de leurs significations secondes, explicites ou supposées. Pour leur clarté aussi: on a relevé plus spécialement les simples comparaisons et les images dont le contexte ou les commentaires anciens précisent la signification. Ainsi, ces citations devraient pouvoir servir de référence pour l'étude, dans d'autres textes plus obscurs, des variétés analogues de l'image solaire. Il est clair qu'un même texte peut accumuler autour de la mention du soleil plusieurs mots médiateurs, susceptibles d'orienter le lecteur dans son déchiffrement. Comme les citations incluses dans le répertoire n'apparaissent chacune qu'une seule fois, leur classement laisse place à des choix arbitraires. Pour pallier cet inconvénient, le répertoire des mots associés est précédé d'un index où les plus actifs de ces médiateurs sont suivis de la liste complète de leurs occurrences.

L'ampleur de la tâche et l'abondance de la documentation ont imposé à cette entreprise plusieurs limitations. J'ai malheureusement dû négliger, faute de temps et de compétence, les inscriptions sur os et sur écaille, ou sur bronze et sur pierre. Le corpus des ouvrages consultés va de la Haute Antiquité à la période des Trois Royaumes. Le III^e^ siècle marque en effet un tournant dans l'histoire littéraire. Le système des images parvient vers la fin des Han et sous les Wei à une sorte d'apogée; il est prêt pour l'usage plus souple et plus libre qu'en feront les générations suivantes. J'ai donc pris cette époque pour terme de ma recension.

Dans le cadre ainsi délimité, il restait à explorer une littérature immense dont les richesses n'ont pu être complètement exploitées. Certains lecteurs pourront trouver notre choix trop restreint, d'autres, trop pesant. Il va de soi que les textes purement descriptifs, notamment les observations d'ordre astronomique, ont été laissés de côté. Le but n'était pas d'inventorier toutes les représentations du soleil. Parmi les textes susceptibles d'une lecture seconde, beaucoup de ceux qui faisaient double emploi ont été sacrifiés. De même, on n'a retenu qu'un petit nombre des textes divinatoires qui associent des pronostics aux anomalies minutieusement analysées de l'aspect, de la coloration ou du comportement du soleil. On a négligé ceux qui déduisent des pronostics de l'apparition d'un prodige dans telle ou telle zone du ciel, correspondant à telle ou telle région terrestre. Ou encore ceux qui évoquent les lieux mythiques, plus ou moins indéterminés, que traverse le soleil pendant sa course – mais on a fait place aux

arbres et aux étangs qui reçoivent sa visite matinale ou vespérale. Il conviendrait que cet article consacré au soleil soit environné d'autres, où serait analysé séparément le symbolisme des couleurs, des nuages, des secteurs de la voûte céleste, comme aussi, plus généralement, de tous les objets, qualités et conduites qui, associés à l'image du soleil, en précisent diversement le contenu. Ce n'est que par son insertion dans un ensemble d'études analogues et complémentaires que le présent essai trouverait réellement sa justification.

Pour ne pas déborder le cadre imparti à cet article et ne pas alourdir davantage ce premier projet, il a fallu se résigner à un autre abandon, peut-être plus grave. J'avais prévu de tenir compte, parmi les mots associés, non seulement de ceux qui forment avec le mot "soleil" des combinaisons syntagmatiques, mais aussi de ceux qui s'organisent en paradigmes. L'image symbolique, en effet, n'apparaît que rarement seule. Pour imposer au lecteur de dépasser le sens littéral, les écrivains aiment à la répéter. Ils composent des isotopies d'images équivalentes, dont l'accumulation même est un avertissement. Ces redondances, ces parallélismes, fournissent de précieux indices des sens secondaires, qu'il eût convenu de relever et de cataloguer. Les dimensions de nos citations et de cet article s'en seraient trouvées tellement accrues qu'il a fallu y renoncer. Cet abandon est regrettable, comme le montrera un simple exemple. S'il est assez rare que le vent soit syntagmatiquement associé avec le soleil, il figure souvent, par contre, parmi les images parallèles qui l'accompagnent. Faute d'avoir remarqué la convention qui unit ces deux termes, on s'expose à l'erreur de considérer comme de simples descriptions les évocations de paysages ensoleillés et venteux. Mais notre répertoire, qui ne recense qu'exceptionnellement les groupements paradigmatiques, n'a pas pu faire à cette association la place qu'elle aurait méritée. On pourrait en dire autant des nombreuses images qui entourent dans la tradition le soleil levant ou le soleil couchant.

Dans la deuxième partie de cet article a été tenté un essai de présentation systématique des valeurs secondaires et acceptions symboliques auxquelles renvoient les images précédemment énumérées. Ce classement, nécessairement arbitraire, vise à faciliter une démarche inverse de la première. Pour toute notion couramment évoquée par l'image du soleil, il permet de retrouver les formes imagées qui la traduisent de diverses manières.

Les catégories adoptées pour ce classement ne correspondent nullement aux étapes du développement historique du symbole solaire – qu'on ne saurait reconstituer sans se reporter aux inscriptions primitives. On s'est contenté de passer en revue les divers champs d'application du symbole, en partant du plus vaste pour en parcourir ensuite les subdivisions successives. C'est ainsi que le soleil est envisagé d'abord en tant que représentant du *dao*, fonction qu'il assume en commun avec des objets de toute espèce et à égalité avec le ciel; puis en tant que représentant d'une partie seulement de l'étendue cosmique, le ciel, par opposition à la terre, rôle dans lequel il est souvent associé à la lune et aux autres astres; puis en tant que manifestation par excellence du *yang*, c'est-à-dire comme signe de sens opposé à celui de la lune, patronne du *yin*; puis, le "grand *yang*" lui-même étant pénétré de *yin*, comme image du temps, de la loi d'alternance et de l'impermanence universelle. Une dernière rubrique rappelle enfin que le soleil, dans un contexte rituel et religieux, a été considéré et traité comme un dieu.

Après la disparition d'un maître qui eût été le premier lecteur et le meilleur

critique de ce projet, l'auteur se permet de souhaiter que le public sinologique veuille bien faire connaître son sentiment: s'il apparaît qu'un lexique des images puisse rendre des services, comment améliorer les règles de méthode ici proposées pour sa réalisation? De multiples questions se posent, qui touchent soit à la définition du terme de "valeur secondaire", que nous appliquons indifféremment aux réalités objectivement liées par les anciens Chinois à certains phénomènes comme les anomalies de l'aspect du soleil, et aux représentations mentales subjectivement associées au soleil dans de simples comparaisons. Soit au principe de notre plan en deux parties: la démarcation entre mots médiateurs et référents est fluctuante; les mêmes mots peuvent être rangés dans l'une ou l'autre catégorie, selon qu'ils sont susceptibles d'orienter le lecteur vers la découverte d'une valeur implicite de l'image qu'ils déterminent (comme le complément "lumière" dans la phrase: "Le soleil répand sa lumière sur le monde"), ou qu'ils définissent eux-mêmes cette valeur secondaire (comme le prédicat "lumière" dans la phrase: "Le soleil est la lumière par excellence"). Soit à la délimitation du corpus documentaire et à l'intensité de son exploitation: nous sommes loin d'avoir réalisé un article exhaustif de "thesaurus". Soit encore au mode de présentation des citations, que l'on pourrait souhaiter plus longues et pourvues d'annotations ou de traductions.

Première partie

RECHERCHE DES VALEURS SECONDAIRES

I. INDEX DES MOTS ASSOCIÉS

(Pour résumer l'exposé précédent: les "mots associés" inclus dans cet index sont considérés comme des médiateurs entre le sens littéral de l'image solaire et ses sens secondaires. Ils s'ouvrent vers des significations qui les dépassent, sans avoir charge de les expliciter.)

一 下 3.9
三 1.8, 9
三光 1.95; 3.102; 4.43; 5.13
三辰 5.15, 39
並 1.3–5, 8, 9, 12, 15, 18; 3.13; 4.5
丨 中 1.63, 130; 2.20, 28–30, 52, 53, 60–66; 4.10; 5.86, 87
丶 丹 4.45
主 4.35
丿 久 2.1, 73, 76
九 1.17, 106; 4.5
乘 4.17
乙 亂 1.19; 3.30
二 二 1.1, 2, 7; 4.51
亠 亡 2.6, 34
人 大人 4.20
至人 4.12. 亦見 1.51
仄 2.61, 64
代 1.13, 87; 3.21
仰 1.30; 3.8; 4.65, 67, 68; 5.14, 99
佩 4.19
側 2.80, 97

II. RÉPERTOIRE SYSTÉMATIQUE DES MOTS ASSOCIÉS

1. PROPRIÉTÉS DU CORPS SOLAIRE

Unicité.

二、三、數 1.1. 天無二日. 民無二王.〔孟. 萬. 上. 9上. 9b〕·— 1.2. 天無二日. 土無二王. 家無二主. 尊無二上.〔禮. 坊. 51.11b〕·— 1.3. 日不並出.〔文. 上 37b〕·— 1.4. 二日竝出.〔竹. 上 35a〕·— 1.5. 京氏曰. 兩日並出. 天下爭王.〔開 6.10b〕·— 1.6. 桀無道. 兩日照.〔開 6.10b. 孝經緯〕·— 1.7. 逆天下. 絕人倫. 則二日出相爭.〔開 6.10b. 推度災〕·— 1.8. 三日竝出.〔竹. 上 20a〕·— 1.9. 京氏曰. 三日並出. 大臣爭奪主政.〔開 6.11a〕·— 1.10. 數日俱出. 若門. 天下兵大戰.〔開 6.13a. 京房對災異〕·—

十 1.11. 日之數十. 故有十時. 亦當十位.〔左. 昭 5.43.4b〕·— 1.12. 昔者十日並出. 萬物皆照.〔莊. 齊 43〕·— 1.13. 十日代出. 流金鑠石些.〔楚. 招 334〕·— 1.14. 十日出. 而焦火不息. 不亦勞乎.〔呂. 求 293〕·— 1.15. 十日竝出. 焦禾稼.〔淮. 本 117〕·— 1.16. 歸藏鄭母經云. 昔者羿善射畢. 十日果畢之.〔山. 海外東. 9.3b〕·— 1.17. 下有湯谷. 湯谷上有扶桑. 十日所浴. 云云. 有大木. 九日居下枝. 一日居上枝.〔山. 海外東. 9.3a〕·— 1.18. 十日並出. 其年胤甲陟.〔竹校 4b〕·— 1.19 武王伐紂. 云云. 當戰之時. 十日亂於上.〔淮. 兵 257〕·—

Hauteur.

高 1.20. 他人之賢者. 丘陵也. 猶可踰也. 仲尼. 日月也. 無得而踰焉.〔論. 張. 19.7a〕·— 1.21. 高顯尊貴利天下之徑也. 云云. 日之能燭遠. 勢高也.〔尸. 上 4b〕·— 1.22. 天設其高. 而日月成明. 地設其厚. 而山陵成名.(一作居)上設其道. 而百事得序.〔韓詩 5.9a〕·—

Forme.

1.23. 日圍尺．光盈天地．聖人之身小．其所燭遠．〔尸．上 14a〕·— 1.24. 甲子．日月若連璧．五星若連珠．云云．〔武王〕從天以討紂．〔新論 21a〕·— 1.25. 王者至德之萌．（一作明）日月若連璧．五星若貫珠．〔開 5.3a．易坤靈圖〕·— 1.26. 三皇過化．協神醇朴．謂五星如連珠．日月若合璧．〔後．志 10.3214〕·—

食 1.27. 日有食之．云云．天王崩〔左．隱 3.3.1a〕·— 1.28. 其敗也．如日月之食焉．何損於明．〔左．宣 12.23.23b〕·— 1.29. 日蝕．則失德之國惡之．〔管．四時 241〕·— 1.30. 子貢曰．君子之過也．如日月之食焉．過也．人皆見之．更也．人皆仰之．〔論．張．19.5b〕·— 1.31. 聖人有國．則日月不食．〔戴．誥．9.12b〕·— 1.32. 男教不脩．陽事不得．適見於天．日爲之食．〔禮．昏．61.11a〕·— 1.33. 諸呂作亂．日蝕晝晦．〔史 27.1348〕·— 1.34. 逆天暴物．則日月薄蝕．五星失行．〔淮．泰 348〕·— 1.35. 大水者．陰滅陽也．陰滅陽者．卑勝尊也．日食亦然．皆下犯上．以賤傷貴．逆節也．〔繁露．精．3.7a〕·— 1.36. 日蝕者．下凌上．臣侵君之象也．〔開 9.7b．劉向．洪範傳〕·— 1.37. 日之蝕．國絕也．〔開 9.4a．感精符〕·— 1.38. 其所以夜[蝕]者．人君諱其過．〔開 9.2b．易萌氣樞〕·— 1.39. 日食三十六．云云．弒君三十六．〔漢 36.1936〕·— 1.40. 夏氏日月傳曰．日月食盡．主位也．不盡．臣位也．〔漢 26.1291〕·— 1.41. 日蝕說曰．日者．太陽之精．人君之象．君道有虧．爲陰所乘．故蝕．蝕者．陽不克也．〔後．志 18.3357〕·— 1.42. 月食則正臣下之行．日食則正人主之道．〔後．志 1.3016．注．易緯〕·— 1.43. 天之變莫大乎日蝕．地之戒莫重乎震動．云云．宜貶退諸后兄弟羣從內外之寵．〔後．志 18.3365．注．李氏家書〕·— 1.44. 臣子謀．日乃蝕．〔後．志 18.3358．注．春秋漢含孳〕·— 1.45. 亦見漢 27下下．1479．京房易傳曰．云云．凡食二十占．

分、毀、裂 1.46. 日分割．君失亡．〔開 6.7a．內紀圖〕·— 1.47. 日毀．則國毀．〔開 6.7a．漢含孳〕·— 1.48. 君臣爭．則日裂．〔開 6.7b．感精符〕·—

Lumière.

光 1.49. 聖人之德．云云．若日之光．若月之明．〔墨．尚賢中 38〕·— 1.50. 自而治天下．云云．日月之光．益以荒矣．〔莊．在 172〕·— 1.51. 廣成子曰．云云．吾與日月參光．吾與天地爲常．〔莊．在 174〕·— 1.52. 如日月之光明．〔禮之謂也．〕〔荀．王霸 136〕·— 1.53. 與日月兮齊光．注．言雲神．〔楚．歌 102〕·—1.54. 與天地兮同壽．與日月兮同光．〔楚．章 209〕·—

1.55. 舜兼愛百姓. 云云. 故有光若日月. [尸. 上 16a] ·— 1.56. 日月大光. 天下和平. 上下俱昌. 延年益壽. 長世無極. [緯 1.3b. 京房易傳] ·— 1.57. 太清之始也. 云云. 日月淑清而揚光. [淮. 本 113] ·— 1.58. 其光如日月. 其聲如雷. 其名曰夔. [山. 大荒東. 14.6b] ·— 1.59. 詩之於事也. 昭昭乎若日月之光明. [韓詩 2.15b] ·— 1.60. 吾君壽億萬歲. 常與日月爭光. [全 19.7b. 鄒陽. 酒賦] ·— 1.61. 日月揚光者. 人君之象也. [緯 1.4a. 瑞應圖] ·— 1.62. 參日月兮揚光輝. [樂 1.8a. 靈芝歌] ·— 1.63. 少而好學如日出之陽. 壯而好學如日中之光. 老而好學如炳燭之明. [說. 建本. 3.8b] ·— 1.64. 日月先光而後幽. 是以王者則之. 亦先教而後刑. [覽 77.6a. 應劭. 風俗通] ·— 1.65. 初帝夢見金人長大. 項有日月光. 云云. 其名曰佛. [後漢紀 10.5a] ·— 1.66. 金甲耀日光. [後 84.2801. 悲憤詩] ·— 1.67. 馬腦. 玉屬也. 云云. 苞五色之明麗. 配皎日之流光. [覽 358.6b. 魏文帝. 馬腦勒賦] ·— 1.68. 含天地之醇和兮. 吸日月之休光. [選 18.13a. 嵇康. 琴賦] ·— 1.69. 西方有佳人. 皎若白日光. [詠懷 19] ·—

無光 1.70. 國無道. 則云云. 日月無光. [韓詩 2.16b] .— 1.71. 日月不光. 有亡國死王. [開 5.18b. 帝覽嬉] ·— 1.72. 日無光. 主勢奪. 羣臣恣. 讒蔽行. [開 5.18b. 感精符] ·— 1.73. 日亡光. 諸侯叛. [開 5.19a. 春秋緯] ·— 1.74. 京氏曰. 日月大無光. 國無王. 民不安. 天下有兵. [開 5.20a] ·— 1.75. 愚智同位. 則日月無光. [後 41.1410. 注. 易通卦驗]. ·— 1.76. 愁爲子兮. 日無光輝. [樂 59.8a. 蔡琰. 胡笳 13] ·—

重光 1.77. 星辰爲垂耀. 日月爲重光. [樂 18.8a. 繆襲. 應帝期] ·—1.78. 漢明帝爲太子. 樂人作歌詩四章 ·一曰. 日重光. [覽 4.2a. 崔豹. 古今注] ·—

明 1.79. 夫大人者. 與天地合其德. 與日月合其明. [易. 乾. 1.20a] ·— 1.80. 如日月之明. 曰法. [管. 正 254] ·— 1.81. 聖君失(一作設)度. 量置儀法. 云云. 如日月之明. [管. 任法 257] ·— 1.82. 三皇之知. 上悖日月之明. [莊. 天運 234] .— 1.83. 至人之於德也. 不修而物不能離焉. 若天之自高. 地之自厚. 日月之自明. [莊. 田 312] ·— 1.84. 夫至樂者云云. 奏之以陰陽之和. 燭之以日月之明. [莊. 天運 222] ·— 1.85. 天地以合. 日月以明. 四時以序. 星辰以行. 云云. 禮豈不至矣哉. [荀. 禮論 236] ·— 1.86. 古之能致功名者. 衆人助之以力. 云云. 如此. 故太山之功長立於國家. 而日月之名(一作明)久著於天地. [韓. 功名 156] ·— 1.87. 書之論事也. 昭昭如日月之代明. 離離如星辰之錯行. [大傳. 下 14a] ·— 1.88. 德也者. 包天地之美. 配日月之明. [韓詩 5.14a] ·— 1.89. 人主之居也. 如日月之明也.

〔淮．主 139〕·— 1.90. 夫道者云云．日月以之明．〔淮．原 1〕·— 1.91. 日月之明非一精之光也．聖人致太平非一善之功也．〔繁露．考功名．7.1a〕·— 1.92. 王驕慢．日月失明．〔開 5.19a．內記圖〕·— 1.93. 蒙聖皇之渥惠兮．當日月之盛明．〔漢 97下．3985〕·— 1.94. 列姑射山在海河洲中． 云云．陰陽常調．日月常明．四時常若．風雨常均．〔列．黃帝 14〕·— 1.95. 夫明哲之君．網漏吞舟之魚．然後三光明於上．人物悅於下．〔後 56．1823〕·— 1.96. 誠恐陛下日月之明．有所不照．〔後 74上．2388〕·— 1.97. 日食之變．其災尤大．注．故君明聖．天道得正．則日月光明．五星有度．日明則道正．不明則政亂．〔後 2.111〕·—

旭、昭、景、暉、曜 等字 1.98. 君子將入其職．則於其民也．旭旭然如日之始出也．云云．〔覽 3.6b．賈誼書〕·— 1.99. 太平之時．云云． 天不變經．地不易形．日月昭明．列宿有常．〔韓詩 3.9b〕·— 1.100. 是故體太一者．明於天地之情．通於道德之倫．聰明燿於日月．精神通於萬物．〔淮．本 120〕·— 1.101. 欲與天地參壽兮．與日月而比榮．〔楚．歎 534〕·— 1.102. 明王之踐位．群賢履職．天下和平．黎民康寧．則日麗其精明．揚其景耀．抱珥重光．以見吉祥．〔覽 3.4a．劉向．洪範傳〕·— 1.103. 逮至大新受命．云云．震聲日景．炎光飛響．盈塞天淵之間．〔選 48.9b．揚雄．劇秦美新〕·— 1.104. 政之美惡．顯在漢史．坦如日月．〔後 79上．2561〕·— 1.105. 〔六軍〕暉曜連乎白日．〔藝 59.10a．陳琳．神武賦〕·— 1.106. 晃若九日出暘谷．〔曹 31．芙蓉賦〕·— 1.107. 妾穢宗之陋女．蒙日月之餘輝．〔曹 12．愍志賦〕·— 1.108. 翼佐我皇家兮．云云．齊日月之輝光．〔曹 20．登臺賦〕·— 1.109 英英文若．云云．日月在躬．隱之彌曜．〔選 47.28b．袁宏．三國名臣序贊〕·—

烏 1.110. 彼日月之照明兮．尚黯黮而有瑕．何況一國之事兮．〔楚．辯 323〕·— 1.111 日爲德而君於天下．辱於三足之烏．月爲刑而相佐．見食於蝦蟆．云云．物安可全乎．〔史 128.3237〕·— 1.112. 日中有烏見． 名曰陰德〔開 6.2b． 洛書〕·— 1.113. 京氏曰．日中有烏見．主失明．爲政者亂．〔開 6.3a〕·— 1.114. 陽數起於一．成於二．（或作三） 故日中有三足烏．〔覽 3.3a．春秋元命包〕·— 1.115. 火流爲烏．烏孝鳥．何知孝．烏(或作鳥)陽精．陽天之意．烏在日中．從天以昭孝也．〔藝 92.1a．春秋元命苞〕·— 1.116. 日者．陽精之宗．積而成烏．象烏而有三趾．陽之類．其數奇．〔後．志 10. 3216．注．靈憲〕·— 1.117. 所謂赤烏者．朱鳥也．其所居高遠日中．三足烏之精降而生三足烏．何以三足．陽數奇也．〔藝 92.1b．〔伏侯〕古今注〕·—

1.118. 烏者. 陰之禽. 而居日中. 元命苞云. 烏在日中. 象陽懷陰也. 〔五行大義 5.116〕·—

Couleur.

| 五色 | 1.119. 日五色. 至陽之精. 象君德也. 〔覽 3.6a. 尸子〕·— 1.120. 日者. 衆陽之精. 內明玄黃. 五色無主. 以象人君. 云云. 不可以一色名 (或作明) 也. 〔覽 3.3b. 易傳〕·— 1.121. 日和五色. 君有德. 〔開 5.14b. 內記〕·— 1.122. 聖王在上. 總命羣賢. 以亮天功. 則日之光明. 五色備具. 燭燿亡主. 〔漢 27下下. 1508〕·— 1.123. 日含五行之精以爲光明. 故稱淳光. 〔太玄經 1.1b. 注〕·— 1.124. 昔聞東陵瓜云云. 五色曜朝日. 〔詠懷 6〕·—

| 變色 | 1.125. 主不敬天地. 犯名山大川. 則日色青白黃黑. 〔開 5.16b. 內記〕·— 1.126. 京氏曰. 日變色. 青爲饑與憂. 赤爲爭與兵. 黃爲德與善. 白爲旱與喪. 黑爲水. 民半死. 〔開 5.15b〕·—

Chaleur.

1.127. 〔賈季〕對曰. 趙衰. 冬日之日也. 趙盾. 夏日之日也. 注. 冬日可愛. 夏日可畏. 〔左. 文 7. 19上. 15b〕·— 1.128. 雖有天下易生之物也. 一日暴之. 十日寒之. 未有能生者也. 吾見亦罕矣. 〔孟. 告子. 上. 11下. 2b〕·— 1.129. 方今大漢洒埽羣穢. 云云. 其君天下也. 炎之如日. 威之如神. 函之如海. 養之如春. 〔選 45.15a. 班固. 荅賓戲〕·— 1.130. 黃帝曰. 日中必熭. 操刀必割. 注. 言當及時也. 〔漢 48.2233〕·—

2. LA CARRIÈRE DU SOLEIL

Perpétuité.

| 久、常、恆 等字 | 2.1. 日月得天而能久照. 〔易. 恆. 彖. 4.5a〕·— 2.2. 〔大人〕出入无旁. 與日无始. 〔莊. 在 179〕·— 2.3. 夫道有情有信. 无爲无形. 云云. 日月得之. 終古不息. 〔莊. 大 111〕·— 2.4. 道者. 萬物之所然也. 云云. 日月得之. 以恆其光. 五常得之. 以常其位. 〔韓. 解老 107〕·— 2.5. 德行昭美. 比方日月. 不可息也. 〔呂. 論人 29〕·— 2.6. 吾有天下猶天之有日也. 日有亡乎. 日亡吾亦亡也. 〔韓詩 2.12a〕·— 2.7. 日月有常. 星辰有行. 〔大傳. 上 9b〕·— 2.8. 日出入安窮. 時世不與人同. 〔漢 22.1059. 郊祀歌〕·— 2.9. 日之爲言實也. 常滿有節. 月之爲言闕也. 有滿有闕. 〔白. 下41a. 日月〕·—

Mobilité.

2.10. 日月不得不行. 萬物不得不昌. 此其道與. 〔莊. 知 324〕 ·— 2.11. 古得道者. 靜而法天地. 動而順日月. 〔淮. 兵 254〕 ·— 2.12. 凡君行急則日行疾. 君行緩則日行遲. 〔漢 26.1295〕 ·— 2.13. 日行遲. 月行疾. 何. 君舒. 臣勞也. 〔白. 下 40b. 日月〕 ·— 2.14. 河源汩其東遊. 陽鳥(或作烏)飄而南翔. 〔藝 7.4b. 劉楨. 黎陽山賦〕 ·— 2.15. 存亡從變化. 日月有浮沈. 〔詠懷 22〕 ·— 2.16. 應神靈之變化. 象日月之盈虧. 〔藝 74.2b. 陽(一作楊)泉. 草書賦〕 ·— 2.17. 日月告凶. 不用其行. 四國無政. 不用其良. 〔詩. 十月之交. 12.2.5a〕 ·—

不常 (居、處 等字) 2.18. 日月忽其不淹兮. 春與秋其代序. 〔楚. 離 14〕 ·— 2.19. 日月不處. 人誰獲安. 〔國. 晉語. 4.122〕 ·— 2.20. 日不常中. 月盈有虧. 〔後 80上. 2622〕 ·— 2.21. 日月不安處. 人誰獲常寧. 〔選 27.12a. 王粲. 從軍詩〕 ·— 2.22. 日月不恆處. 人生忽若迴. 〔曹 70. 浮萍篇〕 ·— 2.23. 日月不居. 誰得久存. 〔宋 21.621. 明帝. 步出夏門行〕 ·— 2.24 陰陽有舛錯. 日月不常融. 天時有否泰. 人事多盈沖. 〔詠懷 42〕 ·—

Irréversibilité.

2.25. 日月逾邁. 豈云旋復. 〔後 80上. 2610. 傅毅. 迪志詩〕 ·— 2.26. 朝陽不再盛. 白日忽西幽. 〔詠懷 32〕 ·— 2.27 白日隕隅谷. 一夕不再朝. 〔詠懷 81〕 ·— 2.28. 天地祐之. 日爲再中. 〔衡. 感虛 49〕 ·— 2.29. 果得文帝. 立爲代王. 及後徵到. 後期不得立. 日爲再中. 〔風. 孝文帝. 2.7b〕 ·— 2.30. [新垣] 平又言. 臣候日再中. 居頃之. 日卻復中. 於是始更以十七年爲元年. 〔漢 25上. 1214〕 ·— 2.31. 京氏曰. 日出復入. 日入復出. 主降臣. 〔開 6.9a〕 ·—

Aurore, essor.

出 2.32. 彖曰. 晉. 進也. 明出地上. 象曰. 明出地上. 晉. 君子以自昭明德. 〔易. 晉. 4.11a〕 ·— 2.33. 如月之恆. 如日之升. 傳. 升. 出也. 言俱進也. 〔詩. 天保. 9.3.10a〕 ·— 2.34. 日出東方. 而入於西極. 萬物莫不比方. 云云. 是出則存. 是入則亡. 萬物亦然. 〔莊. 田 309〕 ·— 2.35. 開春發歲兮. 白日出之悠悠. 吾將蕩志而愉樂兮. 〔楚. 章 241〕 ·— 2.36. 其始來也. 耀乎若白日初出照屋梁. 〔選 19.7a. 宋玉. 神女賦〕 ·— 2.37. 日出於地. 萬物蕃息. 王公居民上. 以明道德. 日入於地. 萬物休息. 小人居民上. 萬物逃匿. 〔文. 上 41a〕 ·— 2.38. 日出東南隅. 照我秦氏樓. 秦氏有好女. 自名爲羅敷. 〔宋 21.617. 豔歌羅敷行〕 ·— 2.39. 老人曰. 吾日出而作. 日入而

息. 〔藝 11.12b. 帝王世紀〕 •— 2.40. 三苗大亂. 云云. 日妖宵出. 〔墨. 非攻. 下92〕 •— 2.41. 三苗將亡. 云云. 日夜出. 晝日不出. 〔竹校 1b〕 •—

|東| 2.42. 東方之日兮. 彼姝者子. 〔詩. 東方之日. 5.1.11a〕 •—

|旦、朝、晝| 2.43. 雝雝鳴鴈. 旭日始旦. 士如歸妻. 迨冰未泮. 〔詩. 匏有苦葉. 2.2.8b〕 •— 2.44. 面若明月. 輝似朝日. 〔藝 18.6b. 崔駰. 協初賦〕 •— 2.45. 傷有閑之淑女. 採薜荔於朝陽. 〔藝 35.7a. 繁欽. 弭愁賦〕 •— 2.46. 朝日樂相樂. 酣飲不知醉. 〔宋 21.613. 文帝. 善哉行〕 •— 2.47. 容華耀朝日. 誰不希令顏. 〔曹 63. 美女篇〕 •— 2.48. 高臺多悲風. 朝日照北林. 〔曹 37. 雜詩〕 •— 2.49. 似朝日之陽. 〔初 30.740. 繆襲. 青龍賦〕 •— 2.50. 晝晦甚所懼也. 〔開 6.1a. 感精賦〕 •— 2.51. 日正晝而冥晦者. 陰反爲陽. 臣反制君也. 〔開 6.1b. 洪範傳〕 •—

Culmination.

2.52. 彖曰. 勿憂. 宜日中. 宜照天下也. 〔易. 豐. 6.1b〕 •— 2.53. 自王已下. 其二爲公. 其三爲卿. 日上其中. 食日爲二. 旦日爲三. 〔左. 昭 5. 43.4b〕 •—

Déclin, crépuscule.

|流、逝 等字| 2.54. 今我不樂. 日月其除. 〔詩. 蟋蟀. 6.1.3b〕 •— 2.55. 日月逝矣. 歲不我與. 〔論. 陽貨. 17.1a〕 •— 2.56. 日月逝於上. 體貌衰於下. 忽然與萬物遷化. 斯志士之大痛也. 〔選 52.8a. 魏文帝. 典論論文〕 •— 2.57. 驚風飄白日. 光景馳西流. 〔曹 55. 箜篌引〕 •— 2.58. 日月其邁. 時不可忘. 〔藝 31.2b. 繁欽. 贈梅公明詩〕 •— 2.59. 日月逝矣. 惜爾華繁. 〔阮 62b. 詠懷詩三首〕 •—

|日中則移 (仄、反 等字)| 2.60. 日中則昃. 月盈則食. 天地盈虛. 與時消息. 而況於人乎. 況於鬼神乎. 〔易. 豐. 彖. 6.1b〕 •— 2.61. 日極則仄. 月滿則虧. 〔管. 白心 225〕 •— 2.62. 日方中方睨. 物方生方死. 〔莊. 天下 476〕 •— 2.63. 日困而還. 月盈而匡. 〔國. 越語. 下 237〕 •— 2.64. 日之中也仄. 月之望也食. 〔逸. 周祝. 9.10a〕 •— 2.65. 天道極則反. 盈則損. 日月是也. 云云. 夫物盛則衰. 日中則移. 月滿則虧. 樂終而悲. 〔文. 上 20a〕 •— 2.66. 窮高則危. 大滿則溢. 月盈則缺. 日中則移. 凡此四者. 自然之數也. 〔後 63.2078〕 •—

|忽、急、馳 等字| 2.67. 日忽忽其將暮. 注. 言已衰老也. 〔楚. 離 45〕 •— 2.68. 日月照照乎侵已馳. 與子期乎蘆之漪. 〔吳 3.3b〕 •— 2.69. 驅哉日月逝. 年命將西傾. 〔藝 28.2a. 陳琳詩〕 •— 270. 白日急兮西頹. 守

長夜兮思君．〔藝 34.4b． 魏文帝． 寡婦詩〕·— 2.71． 白日西南馳． 光景不可攀．〔曹 62． 名都篇〕·— 2.72． 歲時易過歷． 日月忽其除．〔丁 212． 郭遐周． 贈嵇康〕·— 2.73． 十日出暘谷． 弭節馳萬里． 經天耀四海． 倏忽潛濛汜． 誰言焱炎久． 遊沒何行俟．〔詠懷 52〕·— 2.74． 逍遙未終晏． 朱暉(或作陽、華)忽西傾．〔詠懷 24〕·— 2.75． 忽忽朝日隤． 行行將何之．〔詠懷 80〕·—

| 側、傾、頹 等字 | 2.76． 九三． 日昃之離． 不鼓缶而歌． 則大耋之嗟． 凶． 象曰． 日昃之離． 何可久也．〔易． 離． 3. 37b〕·— 2.77． 日崔隤． 時不再． 願棄軀． 死無悔．〔漢 53. 2431〕·— 2.78． 微風起閨闥． 落日照階庭．〔玉 1.27b． 徐幹． 情詩〕·— 2.79． 日昃不成文．〔曹 37． 雜詩〕·— 2.80． 日側樂終． 罷役解徒．〔曹 78． 孟冬篇〕·— 2.81． 爲歡未渫． 白日西頹．〔曹 138． 七啓〕·— 2.82． 娛樂未終極． 白日忽蹉跎．〔詠懷 5〕·— 2.83． 願爲三春遊． 朝陽忽蹉跎． 盛衰在須臾． 離別將如何．〔詠懷 27〕·— 2.84． 白日頹林中． 翩翩零路側．〔詠懷 71〕·— 2.85 灼灼西頹日． 注． 頹日喻魏也．〔六 23.9a． 詠懷詩〕·— 2.86． 天地解兮六合開． 星辰霣兮日月隤． 我騰而上將何懷．〔阮 52b． 大人先生傳〕·— 2.87． 陰陽失位日月隤． 地坼石裂林木摧． 云云． 人且皆死我獨生．〔阮 56b． 大人先生傳〕·—

| 冥、晦、晻 等字 | 2.88． 未明而立于朝． 日晦而歸食．〔戰． 楚． 5.9a〕·— 2.89． 時曖曖其將罷兮． 結幽蘭而延佇．〔楚． 離 49〕·— 2.90． 進路北次兮． 日昧昧其將暮． 舒憂娛哀兮． 限之以大故．〔楚． 章 236〕·— 2.91． 白日晼晚其將入兮． 明月銷鑠而減毀．〔楚． 辯 320〕·— 2.92． 日杳杳以西頹兮． 路長遠而窘迫． 欲酌醴以娛憂兮． 蹇騷騷而不釋．〔楚． 歎 507〕·— 2.93． 欲竢時於須臾兮． 日陰曀其將暮． 注． 君又闇昧． 年歲已暮． 身將老也〔楚． 歎 512〕·— 2.94． 曖曖白日． 引曜西傾． 啾啾鷄雀． 群飛赴楹．〔玉 9.8a． 秦嘉． 贈婦詩〕·— 2.95． 徘徊不能去． 佇立望爾形． 風飇揚塵起． 白日忽已冥．〔選 29.13a． 王粲． 雜詩〕·— 2.96． 日晻晻於桑榆兮． 命僕夫而皆逝．〔曹 33． 酒賦〕·— 2.97． 白日晼晼忽西傾． 霜露慘悽塗階庭．〔藝 42. 2b． 魏明帝． 燕歌行〕·— 2.98． 晻晻日欲暝． 愁思出門啼．〔玉 1.38a． 爲焦仲卿妻〕·— 2.99． 兒今日寘寘． 令母在後單．〔玉 1.39a． 爲焦仲卿妻〕·—

| 入、匿 等字 | 2.100． 明入地中． 明夷． 內文明而外柔順． 以蒙大難．〔易． 明夷． 彖． 4.13b〕·— 2.101． 白日晼晚其將入兮． 哀余壽之弗將．〔楚． 哀時命 445〕·— 2.102． 日暾暾其西舍兮． 陽焱焱而復顧． 聊假日以須臾兮． 云

云．〔楚．歎 539〕•— 2.103．爰止羲和．爰息六螭．（或作馬）是謂懸車．〔初 1.5．淮南子〕•— 2.104．西觀日之所入．一日行萬里．王乃歎曰．於乎．予一人不盈于德．而諧於樂．〔列．周 33〕•— 2.105．闔子不可見．日已潛光輝．〔古 8.10a．孔融．雜詩〕•— 2.106．步棲遲以徙倚兮．白日忽其將匿．風蕭瑟而並興兮．天慘慘而無色．獸狂顧以求羣兮．鳥相鳴而擧翼．〔選 11.3a．王粲．登樓賦〕•— 2.107．朝雲浮四海．日暮歸故山．行役懷舊土．悲思不能言．〔藝 29.4b．應瑒．別詩〕•— 2.108．白日既匿．繼以朗月．〔選 42.8a．魏文帝．與吳質書〕•— 2.109．白日入虞淵．懸車息駟馬．良注．言人之死如日沒於虞淵矣．〔六 28.32 b．繆襲．挽歌詩〕•—

西 2.110．時日西夕．玄陰晦冥．〔古 3.12a．司馬相如．美人賦〕•— 2.111．日在西方而鳥棲．故因以爲東西之西．〔說文 5288a．西〕•— 2.112．方舟順廣川．薄暮未安坻．白日半西山．桑梓有餘暉．〔選 27.12a．王粲．從軍詩〕•— 2.113．白日已西邁．歡樂忽忘歸．〔藝 28.2a．王粲詩〕•— 2.114．白日忽西匿．歸鳥赴喬林．〔曹 44．贈白馬王彪〕•—

夕、暮、黃昏 2.115．雞棲于塒．日之夕矣．羊牛下來．君子于役．如之何勿思．〔詩．君子于役．4.1.7a〕•— 2.116．日夕涼風發．翩翩漂吾舟．云云．朝入譙郡界．曠然消人憂．〔選 27.13b．王粲．從軍詩〕•— 2.117．朝與佳人期．日夕殊不來．〔藝 41.5a．魏文帝．秋胡行〕•— 2.118．駕言出遊．日夕忘歸．〔選 24.9a．嵇康．贈秀才入軍〕•— 2.119．不見日夕華．翩翩飛路傍．〔詠懷 53〕•—

2.120．日將暮兮悵忘歸．〔楚．歌 130〕•— 2.121．願及白日之未暮．〔楚．章 244〕•— 2.122．余思舊邦心依違兮．日暮黃昏羌幽悲兮．〔楚．歎495〕•— 2.123．日欲暮兮心悲．惟天祿兮不再．注．日暮而歲邁．年將老．悲不見進用也．〔楚．思 553〕•— 2.124．日既暮兮華色衰．〔古 3.12a．司馬相如．美人賦〕•— 2.125．吾日莫途遠．吾故倒行而逆施之．〔史 66.2177〕•— 2.126．日晻晻其將暮兮．覩牛羊之下來．寤曠怨之傷情兮．哀詩人之歎時．〔選 9.16b．班彪．北征賦〕•— 2.127．終朝採其華．日暮不盈抱〔藝 81.7b．詩〕•— 2.128．日暮秋雲陰．江水清且深．〔玉 10.1a．古絕句〕•— 2.129．遊子暮何之．〔選 29.9a．李陵．與蘇武〕•— 2.130．盡日處大朝．日暮薄言歸．〔選 27.11a．王粲．從軍詩〕•— 2.131．日暮遊西園．冀寫憂思情．〔選 29.13a．王粲．雜詩〕•— 2.132．方舟溯大江．日暮愁我心．〔選 23.16a．王粲．七哀詩〕•— 2.133．男兒居世．各當努力．蹙迫日暮．殊不久留．〔宋 21.620．豔歌何嘗行〕•— 2.134．行行將日暮．何時還闕廷．〔曹

75. 聖皇篇〕·— 2.135. 朝游清泠. 日暮嗟歸.〔宋 21.621. 明帝. 步出夏門行〕·—

2.136. 昏以爲期. 明星煌煌.〔詩. 東門之楊 7.1.9b〕·— 2.137. 日黄昏而長悲.〔楚. 歎 496〕·— 2.138. 意欲兮沈吟. 迫日兮黄昏.〔楚. 思 562〕·— 2.139. 日黄昏而望絶兮.〔選 16.10b. 司馬相如. 長門賦〕·—

Printemps.

2.140. 胡姬年十五. 春日獨當壚.〔玉 1.17b. 辛延年. 羽林郎〕·— 2.141. 白日曜青春. 時雨靜飛塵.〔曹 35. 侍太子坐〕·—

3. LE SOLEIL ET LE MONDE

Ciel.

3.1. 離. 麗也. 日月麗乎天. 百穀草木麗乎土.〔易. 離. 彖. 3.36b〕·— 3.2. 民以四時寒暑日月星辰之行知天. 云云. 人臣以賞罰爵祿之所加知主.〔呂. 當賞 312〕·— 3.3. 天不定. 日月無所載. 地不定. 草木無所立.〔文. 上 10a〕·— 3.4. 天序日月星辰以自光. 聖人序爵祿以自明.〔繁露 6.8a. 立元神〕·— 3.5. 天雖至神. 必因日月之光. 云云. 聖人雖有萬人之德. 必須俊賢三公九卿. 云云.〔白. 上 28a. 封公侯〕·— 3.6. 若日月之麗天也.〔選 11.24b. 何晏. 景福殿賦〕·—

Lune.

3.7. 人君者. 云云. 法天合德. 象地無親. 日月之明無私.〔管. 版法解 342〕·— 3.8. 民奉其君. 愛之如父母. 仰之如日月. 敬之如神明. 畏之如雷霆.〔左. 襄 14.32.18a〕·— 3.9. 幽晦登昭. 日月下藏. 注. 言幽闇之人登昭明之位. 君子明如日月. 反下藏也.〔荀. 賦 318〕·— 3.10. 名聲若日月. 功績如天地.〔荀. 王霸 141〕·— 3.11. 所謂聖人者. 云云. 其事大配乎天地. 參乎日月.〔戴. 哀公問五義. 1.6b〕·— 3.12. 善言古者. 合之於今. 云云. 則德可以配日月. 行可以合神靈.〔新語. 上 5a. 術事〕·— 3.13. 京氏曰. 日月並俱出. 君臣爭明.〔開 6.14b〕·— 3.14. 是縣諸日月. 不刊之書也.〔古 10.8b. 揚雄. 荅劉歆書〕·— 3.15. 國業傳在千載. 主德參貳日月.〔衡. 佚文 201〕·— 3.16. 張日月之信.〔曹 103. 自試表〕·— 3.17. 過受陛下日月之恩.〔曹 118. 封鄄城王謝表〕·—

3.18. 日往則月來. 月往則日來. 日月相推. 而明生焉.〔易. 繫. 下. 8.9b〕·— 3.19. 一晦一明. 日改月化.〔莊. 田 311〕·— 3.20. 貴其不已. 如日月西

東相從而不已也. 是天道也. 〔戴. 哀公問於孔子. 1.9b〕 •— 3.21. 仲尼. 云云. 如日月之代明. 〔禮. 中庸. 53.12b〕 •— 3.22. 日月循環. 天地交泰. 陰陽相盪. 六位交分. 萬物生焉. 〔京氏. 中 5b. 注〕 •— 3.23. 道. 云云. 象日月之運行. 若春秋有代謝. 〔淮. 兵 253〕 •— 3.24. 日月運行. 云云. 則天心於是見矣. 〔後. 志 10.3217. 注. 盧植〕 •— 3.25. 日月相推. 寒暑相避. 以成物也. 〔後 30 下. 1055〕 •— 3.26. 四時更代謝. 日月遞參差. 〔詠懷 7〕 •— 3.27. 日沒不周方. 月出丹淵中. 陽精蔽不見. 陰光大(一作代)爲雄. 〔阮. 大人先生傳 52a〕 •— 3.28. 我與兒兮各一方. 日東月西兮徒相望. 〔樂 59.8b. 蔡琰. 胡笳 16〕 •—

Étoiles.

3.29. 竽笙簫和筦籥似星辰日月. 〔荀. 樂論 255〕 •— 3.30. 古之王者. 德厚足以安世. 云云. 天地四時. 和而不失. 星辰日月. 順而不亂. 〔晏 14. 20〕 •— 3.31. 聖人作則. 必以天地爲本. 以陰陽爲端. 以四時爲柄. 以日星爲紀. 〔禮. 運. 22.11a〕 •— 3.32. 主之與臣. 若日月之與星也. 〔選 42.10b. 注. 賈子〕 •— 3.33. 〔太白〕晝見與日爭明. 彊國弱. 小國彊. 女主昌. 〔漢 26.1283〕 •—

Masques.

雲 3.34. 日月昭察萬物者也. 天多雲氣. 蔽蓋者衆. 則日月不明. 人主猶日月也. 羣臣多姦立私. 以擁蔽主. 〔管. 形勢解 334〕 •— 3.35. 有雲如衆赤鳥夾日以飛三日. 云云. 大史曰. 其當王身乎. 〔左. 哀 6.58.3a〕 •— 3.36. 願皓日之顯行兮. 雲蒙蒙而蔽之. 〔楚. 辯 322〕 •— 3.37. 浮雲陳而蔽晦兮. 使日月乎無光. 注. 言讒佞陳列在側. 則使君不聰明也. 〔楚. 諫 406〕 •— 3.38. 雲霧會兮日冥晦. 飄風起兮揚塵埃. 注. 衆僞蔽君. 〔楚. 思 548〕 •— 3.39. 邪臣之蔽賢. 猶浮雲之鄣日月也. 〔新語. 上 13b. 愼微〕 •— 3.40. 日月欲明. 浮雲蓋之. 河水欲清. 沙石濊之. 人性欲平. 嗜欲害之. 惟聖人能遺物而反己. 〔淮. 齊俗 173〕 •— 3.41. 明有所不見. 云云. 日月之明. 而時蔽於浮雲. 〔史 128.3237〕 •— 3.42. 浮雲蔽白日. 遊子不顧返. 善注. 以喩邪佞之毀忠良. 良注. 白日喩君. 〔六 29.1b. 古詩〕 •— 3.43. 古楊柳行曰. 讒邪害公正. 浮雲蔽白日. 〔選 29.2a. 注〕 •— 3.44. 讒邪害公正. 浮雲翳白日. 〔古 8.8a. 孔融. 臨終詩〕 •— 3.45. 文王遇姜公于渭陽. 若披雲見白日. 〔覽 4.2a. 徐幹. 中論〕 •— 3.46. 不世之命. 云云. 有若披浮雲而覩白日. 出幽谷而登喬木. 〔曹 120. 謝入覲表〕 •— 3.47. 光武秉朱光之巨鉞. 云云. 曬白日而掃朝雲也. 〔曹 152. 漢二祖優劣論〕.

雨、雪__等字 3.48. 雨雪瀌瀌. 見晛曰消. 箋. 喻小人雖多. 王若欲興善政. 云云. 〔詩. 角弓. 5.1.14b〕·— 3.49. 氛霓鬱以橫厲兮. 羲和忽以潛暉. 注. 諭王莽篡漢. 〔後 52.1705. 崔篆賦〕·— 3.50. 青青園中葵. 朝露行(一作待)日晞. 〔選 27.17a. 長歌行〕·— 3.51. 丹霞蔽日. 采虹帶天. 〔宋 21.621. 明帝. 步出夏門行〕·—

塵 3.52. 紅塵蔽天地. 白日何冥冥. 〔古 8.6b. 李陵〕·— 3.53. 時晻晻兮且旦. 塵莫莫兮未晞. 〔楚. 思 555〕·—

山 3.54. 山峻高以蔽日兮. 注. 日以喻君. 山以喻臣. 〔楚. 章 212〕·— 3.55. 山參差以嶄巖兮. 阜杳杳以蔽日. 〔楚. 歎 528〕·— 3.56. 石嵾嵯以翳日. 注. 言己居隘險之處. 〔楚. 歎 506〕·—

帷 3.57. 單帷蔽皎日. 高樹隔微聲. 讒邪使交疏. 浮雲令晝冥. 〔詠懷 30〕·—

Halos.

3.58. 日月暈圍於外. 其賊在內. 備其所憎. 禍在所愛. 〔韓. 備內 84〕·— 3.59. 聶政之刺韓傀也. 白虹貫日. 〔戰. 魏. 7.68a〕·— 3.60. 蜺. 日旁氣也. 其占曰. 后妃有專. 蜺再重. 云云. 妻不壹順. 黑蜺四背. 云云. 〔漢 27 下上. 1460. 京房易傳〕·— 3.61. 兩軍相當. 日暈. 云云. 〔史 27.1331〕·— 3.62. 昔者荊軻慕燕丹之義. 白虹貫日. 太子畏之. 集解. 如淳曰. 白虹. 兵象. 日爲君. 〔史 83.2470〕·— 3.63. 失陽事. 則日暈. 〔開 8.1a. 感精符〕·— 3.64. 日冠謂臣權在君上也. 〔開 7.1a. 雌雄圖〕·— 3.65. 日刺者. 爲有氣刺日中也. 謂下賤度上. 〔開 6.6a. 雌雄圖〕·— 3.66. 夏氏曰. 承者. 氣如半暈在日下. 則名爲承. 承者. 臣承君也. 爲君臣相承. 有善. 〔開 7.8b〕·— 3.67. 京氏曰. 氣抱日爲和親. 見者. 其臣欲親. 〔開 7.4a〕·— 3.68 臣謀反. 珥刺日. 〔開 7.5b. 考異郵〕·— 3.69. 五行傳曰. 日傍有氣. 皆爲晉國之將亡. 四珥刺日. 而後三卿分晉. 以滅其祀. 〔開 7.5b. 感精符. 注〕·— 3.70. 日背出. 天下分裂. 臣子得志. 主上弱. 〔開 7.5a. 感精符〕·— 3.71. 白虹爲貫日. 己亦先受殃. 〔宋 21.605. 武帝. 薤露〕·—

Montagnes.

3.72. 崦嵫. 日所入山也. 下有蒙水. 水中有虞淵. 〔楚. 離 45. 注〕·— 3.73. 有山名曰大言. 日月所出. 〔山. 大荒東. 14.1b〕·— 3.74. 驚風飄白日. 忽然歸西山. 〔曹 41. 贈徐幹〕·—

Eaux.

海 3.75. 東臨碣石. 以觀滄海. 云云. 日月之行. 若出其中. 〔宋 21.619.

武帝. 步出夏門行〕·— 3.76. 覽滄海之體勢. 吐星出日. 〔藝 8.9a. 王粲. 遊海賦〕·—

| 池、淵 等字 | 3.77. 咸池. 日浴處也. 〔楚. 離 46. 注〕·— 3.78. 出自湯谷. 次于蒙汜. 注. 汜. 水涯也. 〔楚. 天 148〕·— 3.79. 日出於暘谷. 浴於咸池. 拂于扶桑. 〔淮. 天 44〕·— 3.80. 薄於虞泉. (或作淵) 是謂黃昏. 〔初 1.5. 淮南子〕·— 3.81. 有女子名曰羲和. 方日浴(一作浴日) 于甘淵. 〔山. 大荒南. 15.5a〕·— 3.82. 朝爲咸池暉. 濛汜受其榮. 豈知窮達士. 一死不再生. 〔詠懷 18〕·— 3.83. 日出東沼. 入乎西陂. 〔選 8.5b. 司馬相如. 上林賦〕·— 3.84. 廼有昆明靈沼. 云云. 日月於是乎出入. 象扶桑與濛汜. 〔選 2.16b. 張衡. 西京賦〕·—

Arbres.

3.85. 若木在建木西. 末有十日. 其華照下地. 〔淮. 墬 57〕·— 3.86. 湯谷上有扶木. 一日方至. 一日方出. 皆載于烏. 〔山. 大荒東. 14.5a〕·— 3.87. 大荒之中有方山者. 上有青樹. 名曰柜格之松. 日月所出入也. 〔山. 大荒西 16.2a〕·— 3.88. 榑桑. 神木. 日所出也. 〔說文 2486a〕·— 3.89. 叒. 日初出東方湯谷所登榑桑. 〔說文 2667a〕·—

Monde.

| 四方、天下 等詞 | 3.90. 惟我文考. 若日月之照臨. 光于四方. 〔書. 泰誓. 下. 11.13a〕·— 3.91. 即此言文王之兼愛天下之博大也. 譬之日月兼照天下之無有私也. 〔墨. 兼愛. 下 76〕·— 3.92. 名聲若日. 照四海只. 〔楚. 大招 376〕·— 3.93. 夫日兼燭天下. 一物不能當也. 人君兼燭一國. 一人不能擁也. 〔韓. 內儲說. 上 161〕·— 3.94. 日之出也. 無私照. 〔逸. 周祝. 9.10a〕·— 3.95. 天無私覆也. 地無私載也. 日月無私燭也. 四時無私行也. 〔呂. 去私 10〕·— 3.96. 聖王之德. 融乎若日之始出. 極燭六合. 而無所窮屈. 昭乎若日之光. 變化萬物. 而無所不行. 〔呂. 勿躬 206〕·— 3.97. 天子者. 云云. 與日月並明. 明照四海而不遺微小. 〔禮. 經解 50.2b〕·— 3.98. 天無私覆. 地無私載. 日月無私照. 云云. 此之謂三無私. 〔禮. 孔子閒居. 51.4b〕·— 3.99. 日一南而萬物死. 日一北而萬物生. 〔太玄經 7.8b〕·— 3.100. [聖漢]神靈日照. 光被六幽. 〔選 48.17b. 班固. 典引〕·— 3.101. 明明日月光. 何所不光昭. 〔宋 21.611. 武帝. 秋胡行〕·— 3.102. 三光照八極. 天道甚著明. 〔曹 70. 惟漢行〕·— 3.103. 日月稱其明者. 以無不照. 〔曹 114. 求通親親表〕·— 3.104. 赫武皇. 起旗旌. 云云. 普日月. 齊輝光. 〔樂 18.5b. 繆襲. 魏鼓吹曲〕·— 3.105. 晝夜循環. 寒暑運行. 以生殺萬物. 成立

歲功. 皆日之所爲也. 〔太玄經 1.1b. 注〕·—

4. L'HOMME ET LE SOLEIL

Domination.

| 司、止 | 4.1. 羲和司日. 〔漢 87 上. 3536. 揚雄. 河東賦〕·— 4.2. 有人名曰鵷. 云云. 是處東極隅. 以止日月. 〔山. 大荒東. 14.6a〕·— 4.3. 有人名曰石夷. 云云. 處西北隅. 以司日月之長短. 〔山. 大荒西. 16.1b〕·—

| 彈、射 | 4.4. 羿焉彈日. 烏焉解羽. 〔楚. 天 160〕·— 4.5. 〔羿〕上射十日. 注. 十日並出. 羿射去九. 〔淮. 本 118〕·—

| 回、翻 等字 | 4.6. 欲少留此靈瑣兮. 日忽忽其將暮. 吾令羲和弭節兮. 望崦嵫而勿迫. 〔楚. 離 45〕·— 4.7. 〔魯陽公〕援戈而撝之. 日爲之反三舍. 〔淮. 覽 89〕·— 4.8. 年歲晚暮時已斜. 安得力士翻日車. 〔藝 1.4b. 漢李尤九曲歌〕·— 4.9. 願得紆陽轡. 回日使東馳. 〔曹 58. 升天行〕·— 4.10. 魯陽揮戈而高麾. 迴曜靈於太清. 將轉西日而再中. 齊既往之精誠. 〔選 5.24b. 左思. 吳都賦〕·— 4.11. 願攬(一作攬)羲和轡. 白日不移光. 〔詠懷 35〕·— 4.11 bis. 夸父不量力. 欲追日影. 〔列. 湯 56〕·—

Assimilation.

| 乘、佩 等字 | 4.12. 〔至人〕乘雲氣. 騎日月. 〔莊. 齊 46〕·— 4.13. 今汝飾知以驚愚. 脩身以明汙. 昭昭乎若揭日月而行也. 〔莊. 達 291〕·— 4.14. 吾以天地爲棺槨. 以日月爲連璧. 〔莊. 列 460〕·— 4.15. 飲余馬於咸池兮. 總余轡乎扶桑. 折若木以拂日兮. 〔楚. 離 46〕·— 4.16. 建日月以爲蓋兮. 〔楚. 惜誓 383〕·— 4.17. 乘日月兮上征. 〔楚. 懷 459〕·— 4.18. 引日月以指極兮. 〔楚. 歎 507〕·— 4.19. 夫披翠雲以爲衣. 戴北斗以爲冠. 帶虹蜺以爲紳. 連日月以爲佩. 〔曹 149. 與陳琳書〕·— 4.20. 與造化爲友. 朝飡湯谷. 夕飲西海. 將變化遷易. 〔阮. 大人先生傳 49b〕·—

Dévotion.

| 拜、朝、祭 等字 | 4.21. 分命羲仲. 云云. 寅賓出日. 云云. 分命和仲. 云云. 寅餞(或作送、道)納日. 〔書. 堯. 2.9a〕·— 4.22. 冬盡而春始. 天子東出其國四十六里而壇. 云云. 號曰. 祭日. 〔管. 輕重己 417〕·— 4.23. 日月星辰之神. 則雪霜風雨之不時. 於是乎禜之. 〔左. 昭 1.41.22b〕·— 4.24. 天子朝日. 諸侯朝朔. 〔穀. 莊. 18.5.21b〕·— 4.25. 古者先王既有天下. 又崇立於上帝明神而敬事之. 於是乎有朝日夕月. 以教民事君. 注. 明神.

日月也．〔國．周．上 12〕·— 4.26．是故天子．大采朝日．〔國．魯．下 70〕·— 4.27．［周公］設丘兆于南郊．以祀上帝．配以后稷日月星辰先王皆與食．〔逸．作雒．5.8a〕·— 4.28．［王］朝日祀五帝．注．朝日．春分拜日於東門之外．〔周．掌次．6.10b〕．— 4.29．以實柴祀日月星辰．〔周．大宗伯．18.1b〕·— 4.30 兆五帝於四郊．四望．四類亦如之．注．四類．日月星辰．云云．兆日於東郊．〔周．小宗伯．19.1b〕·— 4.31．圭璧以祀日月星辰．〔周．典瑞．20.20b〕·— 4.32．三代之禮．天子春朝朝日．秋暮夕月．所以明有別也．〔戴．保傅．3.3b〕·— 4.33．戴．公符．13.2b．引迎日辭 ·— 4.34．［天子］玄端而朝日於東門之外．注．朝日．春分之時也．〔禮．玉藻．29.1a〕·— 4.35．郊之祭．大報天．而主日．配以月．〔禮．祭義．47.11b〕·— 4.36．祭日於壇．祭月於坎．以別幽明．以制上下．祭日於東．祭月於西．以別外內．以端其位．〔禮．祭義．47.12b〕·— 4.37．［天子］出．拜日於東門之外．云云．禮日於南門外．〔儀．覲．27.11a〕·— 4.38．［八神］七曰日主．祠成山．〔史 28.1367〕·— 4.39．雍有日月參辰．云云．百有餘廟．〔史 28.1375〕·— 4.40．天子始郊拜太一．朝朝日．夕夕月．則揖．〔史 28.1395〕·— 4.41．單于朝出營．拜日之始生．夕拜月．〔史 110.2892〕·— 4.42．其旦．東鄉再拜朝日．其夕．西鄉再拜夕月．〔漢 25下．1266〕·— 4.43．祭天．三光在矣．人君重之．故復別祭．〔衡．祀義 248〕·— 4.44．天子父事天．母事地．兄事日．姊事月．常以春分朝日於東門之外．示有所尊．訓人民事君之道也．秋夕夕月於西門之外．別陰陽之義也．〔獨．上 7a〕·— 4.45．山海經曰．祠鬼神皆以雄雞．魯郊祀常以丹雞祀日．以其朝聲赤羽．〔風 8.6b．雄鷄〕·— 4.46．朔前後各二日．皆牽羊酒至社下以祭日．〔後．志 4.3101〕·— 4.47．魏文帝詔曰．漢改周法．云云．旦夕常於殿下東向拜日．〔南齊書 9.140〕·—

Divination, rêves.

4.48．羲和作占日．〔呂．勿躬 206〕·— 4.49．見人主者．夢見日．〔韓．內儲說．上 161〕·— 4.50．［桀］夢西方有日．東方有日．兩日相與鬬．〔呂．愼大覽 160〕·— 4.51．景公病水．云云．夜夢與二日鬬．云云．晏子曰．云云．一陰不勝二陽．公病將已．〔晏 6.155〕·— 4.52．王美人夢日入其懷．以告太子．太子曰．此貴徵也．〔史 49.1975〕·— 4.53．［王美人］數夢負日而行．四年．生皇子協．〔後 10 下．449〕·— 4.54．昱少時常夢上泰山．兩手捧日．云云．太祖曰．卿當終爲吾腹心．〔三國志 14.427．注引魏書〕·— 4.55．文王夢日月之光著身．〔覽 84.3b．帝王世紀〕·—

Invocation, contemplation.

4.56. 謂予不信. 有如皦日. 〔詩. 大車. 4.1.18b〕 ·— 4.57. 有如日. 〔左. 宣 18.33.13a. 襄 23.35.12a〕 ·— 4.58. 日居月諸. 照臨下土. 〔詩. 日月. 2.1.13b〕 ·— 4.59. 指日月使延照兮. 撫招搖以質正. 〔楚. 歎 490〕 ·— 4.60. 安得抱柱信. 皎日以爲期. 〔玉 1.4b. 古詩〕 ·— 4.61. 約之以天地. 誓之以日月. 〔後 56.1819〕 ·— 4.62. 此令之行. 有若皎日. 〔曹 128. 黃初五年令〕 ·— 4.63. 天日照知之. 想君亦俱然. 〔玉 2.11a. 魏明帝. 樂府〕 ·— 4.64. 瞻彼日月. 悠悠我思. 〔詩. 雄雉. 2.2.4b〕 ·— 4.65. 朕奉皇帝. 夙夜瞻仰日月. 冀望成就. 〔後 5.203〕 ·— 4.66. 何面目復見日月. 〔後 54.1766〕 ·— 4.67. 低頭闚壙戶. 仰視日月光. 〔藝 55.7b. 魏阮瑀詩〕 ·— 4.68. 仰視白日光. 皦皦高且懸. 兼燭八紘內. 物類無頗偏. 我獨抱深感. 不得與比焉. 〔選 23.32a. 劉楨. 贈徐幹〕 ·— 4.69. 臨當就命. 顧視日影. 〔選 16.12a. 向秀. 思舊賦〕 ·—

Deuxième Partie

TABLEAU DES VALEURS SECONDAIRES

1. LE SOLEIL, IMAGE DU *DAO*

a) Le soleil est une image privilégiée du *dao*: 5.1. 道之在天者日也. 其在人者心也. 〔管. 樞 64〕 ·— 5.2. 聖人之於道. 猶葵之與日也. 〔淮. 說林 291〕 ·— 5.3. 道德之論. 譬猶日月也. 〔淮. 齊 183〕 ·— 5.4. 道德之備. 猶日月也. 〔文. 下 32a〕 ·— Cf. 1.90; 2.10.

b) Le soleil renvoie à plusieurs concepts associés au *dao*. Impartialité: 3.7, 90–105. Perpétuité: 2.3, 4. Spontanéité: 5.5. 則天地固有常矣. 日月固有明矣. 云云. 〔莊. 天道 213〕 ·— Cf. 1.83. Alternance: 3.23.

c) Le soleil est le modèle de l'homme parfait qui épouse le *dao*: 2.11.

d) Les troubles du soleil révèlent des manquements au *dao*: 5.6. 君不修道. 則日失其度. 晻昧亡光. 〔漢 75.3184〕 ·— Cf. 1.6, 70.

2. LE SOLEIL, IMAGE DU CIEL

a) Le soleil, soit seul soit associé avec la lune et parfois les étoiles, représente le ciel: 5.7. 天垂象. 見吉凶. 聖人象之. 〔易. 繫. 上. 7.29b〕 ·— 5.8. 欲知天道. 以日爲主. 〔淮. 天 49〕 ·— 5.9. 天之精. 日月星辰雷電風雨也. 〔淮. 本 120〕 ·— 5.10. 日月者. 天之使也. 〔淮. 天 36〕 ·— 5.11. 天道爲文. 地道爲理. 〔文. 上 40a〕 ·— 5.12. 示. 天垂象. 云云. 從二. 三垂. 日月星也. 〔說文 26b〕 ·— 5.13. 三光. 天文也. 山川. 地理也. 〔漢 25下. 1266〕 ·— 5.14. 天文日月星辰. 所昭仰也. 地理山川海澤. 所生殖也. 〔漢 25下. 1268〕 ·— 5.15. 天有三辰. 地有三形. 有象可效. 有形可度. 〔後. 志 10.3215. 注. 靈憲〕 ·— 5.16. 蓋聞天以日月爲綱. 地以四海爲紀. 〔選 4.14a. 左思. 蜀都賦〕 ·— 5.17. 形而上者. 謂之天. 日月星辰. 皆天也. 形而下者. 爲之地. 山川草木. 皆地也. 〔玉函. 道家類. 洞極眞經〕 ·— 5.18. 天精爲日. 地精爲月. 〔覽 3.3b. 孝經援神契. 注〕 ·— Cf. 2.1; 3.2,20,102. Le soleil et la lune donnent en particulier une image de la loi céleste d'alternance: 3.18–27 (notamment 3.20, 24).

b) Le soleil est le "grand luminaire" (大明): 5.81. Avec la lune, il est la lumière par excellence. Les étoiles peuvent leur être associées dans ce sens (三光): 5.19. 日月之道. 眞明者也. 注. 日月以明正之道照物. 〔北 149.7a. 周易〕 ·— 5.20. 縣象著明莫大乎日月. 〔易. 繫. 上. 7.29a〕 ·—5. 21. 大明. 注. 日月也. 〔管. 內 271〕 ·— 5.22. 在天者莫明於日月. 在地者莫明於水火. 在物者莫明於珠玉. 在人者莫明於禮義. 〔荀. 天論 211〕 ·— 5.23. 學聖王之道者. 譬其如日. 靜思而獨居. 譬其若火. 〔新書 9.13a. 脩政. 上〕 ·— 5.24. 日月者. 明之極也. 〔史 23·1172〕 ·— 5.25. 日月屬於天. 則陰類消於淵也. 〔戴 13.8b. 易本命. 注. 孝經援神契〕 ·— 5.26. 日月稱其明者. 以無不照. 〔曹 114· 求通親親表〕 ·—

c) La lumière est aussi la lucidité: 5.27. 日月爲天下眼目. 人不知德. 〔覽 3.6a. 任子〕 ·— 5.28. 頭之圓也象天. 足之方也象地. 云云. 耳目者. 日月也. 〔淮. 精 100〕 ·— 5.29. 明之於人. 猶晝之待白日. 夜之待燭火. 〔人. 中 18b. 八觀〕. Sur les deux types de lucidité, cf. 5.65. C'est sans doute parce qu'il sait tout (4.63) que le soleil est invoqué dans les serments (4.56–63) et pris à témoin de la sincérité des sentiments ou de la protestation contre l'injustice (4.64–69).

d) Soleil et lune sont l'image et le modèle du saint (聖人) ou de l'homme parfait (大人, 至人): 1.49,51,54,79,83,91,101; 3.11. D'où la démarche de

l'"assimilation", par laquelle ces personnages s'identifient aux astres: 4.12–20. Soleil et lune sont aussi l'image et le modèle du sage (賢者, 君子) : 5.30. 執一如天地. 行微如日月. 〔荀. 堯 359〕 ·— Cf. 1.20, 55, 100; 3.5, 9, 21, 39. Du souverain: 5.31. 賈子曰. 主之與臣若日月之與星也. 〔選 42.10b. 注〕 ·— 5.32. 臣以斗筲之姿. 趨走日月之側. 注. 日月喩人君也. 〔後 76.2474〕 ·— Cf. 1.60. 61, 64, 77, 81, 89, 96; 3.7, 8, 32, 90, 91, 97, 104; 4.55. Le soleil et la lune figurent d'ailleurs parmi les emblèmes royaux: 5.33. 予欲觀古人之象. 日月星辰. 山龍華蟲. 云云. 〔書. 益. 5.4b〕 ·— 5.34. [上古]天子備章. 注. 此古天子冕服十二章. 〔後. 志 30.3661〕 ·— 5.35. 司常掌九旗之物名. 云云. 日月爲常. 云云. 王建大常. 注. 王畫日月. 象天明也. 〔周. 司常. 27.16a〕 ·— 5.36. 魯君孟春乘大路. 載弧韣. 旂十有二旒. 日月之章. 〔禮. 明堂位. 31.5b〕 ·— 5.37. 旂十有二旒. 龍章而設日月. 以象天也. 〔禮. 郊. 26.6a〕 ·— 5.38. 天子乘龍. 載大旆. (一作旂. 注. 大常也) 象日月升龍降龍. 〔儀. 覲. 27.11a〕 ·— 5.39. 鄭玄曰. 至周而以日月星辰畫於旌旗. 所謂三辰旂旗. 昭其明也. 〔後. 志 30.3662. 注〕 ·— 5.40. 輪輻三十. 以象日月也. 注. 日月三十日而合宿. 〔周. 輈人. 40.7a〕 ·— 5.41. 乘輿備文. 日月星辰十二章. 〔後. 志 30.3663〕 ·— 5.42. 東園祕器. 云云. 畫日月鳥龜. 云云. 〔後. 志 6.3141〕 ·— 5.43. [董賢]死後父恭等不悔過. 乃復以沙畫棺. 云云. 上著金銀日月. 〔漢 93.3739〕 ·— Ils peuvent être aussi l'image d'une personne d'un mérite éminent, ministre (1.108, 109), époux (1.107).

e) Le soleil et la lune représentent non seulement la personne du saint, du sage, du souverain, de l'homme de mérite, mais aussi leurs qualités et leurs œuvres. La vertu: 1.83, 88; 2.5; 3.12, 15, 30. La sincérité: 3.16. La faveur royale: 1.93; 3.17. Le renom: 1.86; 3.10, 92. Les rites, les lois, les règles: 1.52, 80, 81, 85; 3.31. Les récompenses et les punitions: 3.2. L'organisation hiérarchique et la bonne marche de la société: 1.22; 3.4. Les œuvres littéraires: 1.59, 87, 104; 3.14; musicales: 1.84; 3.29; calligraphiques: 2.16. Le domaine ou le palais royal: 5.44. 京師天子之畿. 內千里. 象日月. 日月躔次千里. 〔獨. 上 6b〕 ·— Cf. 3.6.

f) Ils peuvent représenter des êtres ou des objets lumineux variés. Divinités: 1.53, 65. Animaux fabuleux: 1.58. Plantes: 1.62, 68.

g) Les variations de la luminosité du soleil et de la lune manifestent la corrélation entre le ciel et la société. Ils rayonnent avec éclat sur les

pays d'utopie (1.94), quand règne la Grande Paix (1.57,91,99), ou quand le gouvernement est conforme à la volonté du ciel: 1.24-26, 31, 56, 95, 97; 3.30. Leur apparence s'altère et leur marche se trouble quand l'ordre du ciel est violé et le monde en désordre: 5.45. 國無政. 不用善. 則自取謫于日月之災. 〔左. 昭 7.44.7b〕·— 5.46. 遝至乎夏王桀. 天有酷命. 日月不時. 寒暑雜至. 〔墨. 非攻. 下 93〕·— 5.47. 凡日所躔而有變. 則分野之國失政者受之. 〔漢 27 下下. 1479〕·— Cf. 1.34, 74, 92; 2.17; 3.34, 37, 39, 58. Et, dans un sens inverse: 1.50, 82.

3. LE SOLEIL, IMAGE DU *YANG*

a) Le soleil est *yang* comme la lune est *yin:* 5.48. 日掌陽. 月掌陰. 星掌和. 陽爲德. 陰爲刑. 和爲事. 〔管. 四時 241〕·— 5.49. 日者. 太陽精. 〔北 149.6b. 范子計然〕·— 5.50. 日者. 陽之主也. 云云. 月者. 陰之宗也. 〔淮. 天 36〕·— 5.51. 天則有日月. 地則有陰陽. 〔史 27.1342〕·— 5.52. 日. 陽也. 〔漢 26. 1294〕·— 5.53. 日者. 陽德之母. 〔初 1.6. 春秋內事〕·— 5.54. 日者. 衆陽之長. 食者陰侵之徵. 〔後 24.860〕·— 5.55. 日者. 衆陽之宗. 陽精外發. 故日以晝明. 名曰曜靈. 〔藝 1.4b. 皇甫謐年曆〕·— 5.56. 日爲流珠. 青龍之俱. 注. 日爲陽. 陽精爲流珠. 青龍. 東方少陽也. 〔覽 3.3a. 易參同契〕·— Cf. 1.114-117; 4.44, 51.

b) Le soleil est plénitude: 5.57. 日. 實也. 太陽之精. 不虧. 〔說文 2887a〕. 月. 闕也. 太陰之精. 〔同 2993a〕·— Cf. 2.9. Il réalise l'unité des cinq couleurs (1.119-122) et des cinq éléments (1.123).

c) Le soleil est feu: 5.58. 離爲火. 爲日. 〔易. 說卦. 9.9b〕·— 5.59. 司烜氏掌以夫遂取明火於日. 以鑒取明水於月. 以共祭祀之明. 〔周. 司烜氏. 36.23a〕·— 5.60. 陽燧見日. 則燃而爲火. 方諸見月. 則津而爲水. 〔淮. 天 36〕·— 5.61. 日猶火. 月猶水. 火則外光. 水則含景. 〔爾. 釋天. 6.3a. 疏. 周髀〕·— 5.62. 積陽之熱氣生火. 火氣之精者爲日. 積陰之寒氣爲水. 水氣之精者爲月. 〔淮. 天 35〕·— 5.63. 在天爲日月. 在地爲水火. 〔開 5.1b. 河圖〕·— 5.64. 日者. 火之精也. 月者. 水之精也. 〔衡. 說日 112〕·— 5.65. 明白之士. 達動之機. 而暗於玄慮. 玄慮之人. 識靜之原. 而困於速捷. 猶火日外照. 不能內見. 金水內暎. 不能外光. 二者之義. 蓋陰陽之別也. 〔人. 上 1b. 九徵〕·— Cf. 1.115.

d) Le soleil est chaleur, bienfaisante (1.127–129) ou redoutable (1.13–15, 127). Le soleil est rouge: 5.66. 朱明承夜兮. 時不可以淹. 注. 朱明. 日也. 〔楚. 招魂 359〕 ·— 5.67. 太一祝宰則衣紫及繡. 五帝各如其色. 日赤. 月白. 〔史 28.1394〕 ·— 5.68. 開建陽則朱炎豔. 善注. 白虎通曰. 炎者. 太陽. 良注. 朱炎. 日也. 〔六 11.38a. 何晏. 景福殿賦〕 ·— Il représente le Sud: 5.69. 南方曰日. 其時曰夏. 其氣曰陽. 陽生火與氣. 云云. 五穀百果乃登. 此謂日德. 〔管. 四時 239〕 ·— 5.70. 胡馬望北風而立. 越鷰向日而熙. 〔吳 4.3a〕 ·—

e) Le soleil est vertu: 5.71. 日爲德. 月爲刑. 月歸而萬物死. 日至而萬物生. 〔淮. 天 44〕 ·— 5.72. 日變脩德. 月變省刑. 星變結和. 〔史 27.1351〕 ·— 5.73. 星傳曰. 日者德也. 月者刑也. 故曰日食修德. 月食修刑. 〔漢 26.1291〕 ·— Cf. 5.48.

f) Le soleil est l'image de toutes les supériorités: 5.74. 日者. 照明之大表. 光景之大紀. 群陽之精. 衆貴之象也. 云云. 故日者天之象. 君父夫兄之類. 〔覽 3.3b. 劉向. 洪範傳〕 ·— 5.75. 日者. 衆陽之所宗. 君上之位也. 凡居官治民. 據郡典縣. 皆爲陽爲上. 爲尊爲長. 〔後 33.1141〕 ·— On peut dresser une liste de référents parallèle à celle qui se rapporte dans le chapitre précédent au symbolisme conjoint du soleil et de la lune. Avant tout, le souverain: 5.76. 日. 太陽之精. 君之像也. 〔覽 849.5b. 風俗通〕 ·— Cf. 1.1, 78, 119–122; 2.6, 12; 3.47, 96, 100, 103; 4.49.52.53. Le saint: 1.23; 2.2. Le sage: 1.98; 2.32. La belle personne: 1.69. Le bon gouvernement: 1.102. La faveur royale: 3.46. La hiérarchie: 1.11; 2.53. L'étude: 1.63. L'armée: 1.105. L'armure: 1.66. Le jade: 1.67.

g) Le soleil s'oppose à la lune comme le souverain à son épouse: 5.77. 天子之與后. 猶日之與月. 陰之與陽. 〔禮. 昏. 61.11a〕 ·— 5.78. 日月喩國君與夫人也. 〔詩. 日月. 2.1.13b. 箋〕 ·— Comme le souverain à ses sujets: 5.79. 日者陽精. 守實不虧. 君之象也. 月者陰精. 盈毀有常. 臣之表也. 〔後 37.1265〕 ·— 5.80. 日者陽. 陽道明. 月者陰. 陰道冥. 君尊臣卑之義. 〔鹽. 論菑 55〕 ·— Cf. 2.13. Comme l'époux à l'épouse: 5.81. 大明生於東. 月生於西. 此陰陽之分. 夫婦之位也. 〔禮. 器. 24.9a〕 ·— Comme les membres du clan des Zhou à ceux d'autres clans: 5.82. 占之曰. 姬姓日也. 異姓月也. 〔左. 成 16.28.10a〕 ·—

h) Les troubles du soleil manifestent la faiblesse du *yang* et l'excès du *yin*: 1.32, 35, 41; 2.51; 3.63; 5.54. Les fautes et l'affaiblissement du pouvoir

royal: 5.83. 日者太陽. 以象人君. 政變於下. 日應於天. 〔後 30 下. 1071〕 ·— Cf. 1.38, 42, 74, 97, 113, 125; 3.35. L'oubli de la vertu: 1.7, 29. La calomnie et l'éviction des bons conseillers: 1.72; 3.42,43,44. La méconnaissance du vrai mérite: 1.75. L'usurpation des prérogatives royales et le bouleversement de la hiérarchie: 5.84. 故臣不臣. 則陰陽不調. 日月有變. 〔鹽. 論菑 55〕 ·— Cf. 1.9, 33, 35, 36, 43, 44, 72; 2.31, 51; 3.13, 36, 38, 49, 60, 64, 65, 68,70. La révolte et la lutte pour le pouvoir: 1.4, 5, 8, 10, 19, 48, 73, 74; 2.40; 3.61; 4.50. L'assassinat: 3.59, 62, 71.La mort du souverain: 1.18, 27, 39, 46, 71. La perte du royaume: 1.37, 47, 71; 3.69.

4. LE SOLEIL, IMAGE DU TEMPS

Le *yang* solaire est considéré ici non plus dans son opposition statique avec le *yin*, mais au sein du couple dynamique qu'il forme avec lui.

a) Le *yin* n'offusque pas seulement le *yang* de l'extérieur et par accident. Il est dans le *yang*, et croît à ses dépens avant de diminuer à son tour. Le soleil chinois n'est pas un "Sol invictus". Il est soumis lui-même aux vicissitudes de l'alternance: 5.85. 周髀家云. 日朝出陽中. 暮入陰中. 〔晉 11. 279〕 ·— 5.86. 平旦至日中. 天之陽. 陽中之陽也. 日中至黃昏. 天之陽. 陽中之陰也. 合夜至雞鳴. 天之陰. 陰中之陰也. 雞鳴至平旦. 天之陰. 陰中之陽也. 故人亦應之. 〔素問. 金匱眞言 30〕 ·— Cf. 1.110–112, 118.

b) La loi d'alternance (dont il a déjà été question dans les deux premiers chapitres de ce tableau) peut être acceptée avec sérénité comme une nécessité universelle: 2.34, 60–66. Elle est érigée en modèle et règle l'activité des hommes en tous domaines, notamment celle du souverain: 5.87. 夫日者. 云云. 人君之表也. 故日將旦. 淸風發. 羣陰伏. 君以臨朝. 不牽於色. 日初出. 炎以陽. 君登朝. 佞不行. 忠直進. 不蔽障. 日中輝光. 君德盛明. 大臣奉公. 日將入. 專以壹. 君就房. 有常節. 〔漢 75.3184〕 ·— 5.88. 先王之制禮也. 云云. 作大事. 必順天時. 爲朝夕. 必放於日月. 〔禮. 器. 24.6a〕 ·— 5.89. 天道皇皇. 日月以爲常. 明者以爲法. 微者則是行. 注. 明. 謂日月盛滿時. 微. 謂虧損薄蝕時. 法其明者以進取. 行其微時以隱遁. 〔國. 越. 下 237〕 ·— 5.90. 善出奇者. 無窮如天地. 不竭如江河. 終而復始. 日月是也. 〔孫. 埶 69〕 ·— Cf. 2.39, 43, 88, 130.

c) Le coucher du soleil, en particulier, est considéré comme le moment

normal du retour, de la réunion, du repos et de l'effacement: 5.91. 大夫使. 見日而行. 逮日而舍. 〔禮. 曾. 19.18b〕 •— 5.92. 晏子飲景公酒. 日暮. 公呼具火. 晏子辭曰. 云云. 〔晏. 內篇雜. 上 134〕 •— Cf. 2.68,80,100,111,113–115, 118,120,136. Par contre, l'entreprise ou le départ vespéral est une anomalie: 2.129.

d) Cependant, il existe un contraste entre l'éternel recommencement du cycle solaire et les limitations de la condition humaine: 5.93. 夫日回而月周. 時不與人游. 故聖人不貴尺之璧. 而重寸之陰. 時難得而易失也. 〔淮. 原 10〕 •— Cf. 2.8.

e) La carrière quotidienne du soleil peut être également considérée non pas comme un mouvement perpétuel mais comme un cycle à révolution unique, sans recommencement. Elle devient ainsi l'image, à coloration négative, de l'impermanence universelle et plus particulièrement de la vie humaine: 2.14, 19–24, 55, 63, 71, 128. La rapidité de la course du soleil est ressentie douloureusement: 2.57, 67–75. De même son caractère normalement irréversible: 2.25, 27, 77, 123—sauf exceptions extraordinaires (2.28–31). L'attention se fixe sur le déclin qui suit l'apogée et la renaissance matinale est oubliée, comme si le crépuscule représentait une mort définitive: 2.27; 3.82.

f) L'opposition de l'aube et du crépuscule est donc fortement marquée, comme celle de l'essor et du déclin, de l'expansion et de la décadence: 2.37, 116, 135.

g) L'aube est exaltée. Elle représente l'épanouissement et le progrès: 2.32, 33. La jeunesse et la beauté: 1.106; 2.36, 38, 42, 44, 45, 47, 49. La joie: 2.35, 46.

h) Le crépuscule est redouté. Il marque le terme des plaisirs: 2.74, 81–83. L'inachèvement des tâches: 2.79, 127. L'irrémédiable coup d'arrêt opposé aux espoirs et aux ambitions: 2.90, 121, 123, 138, 139. Pour l'individu, il correspond à la décrépitude et à la vieillesse: 5.94. 劉日薄西山. 向注. 喻劉年老暮也. 〔六 37.26b. 李密. 陳情表〕 •— Cf. 2.56, 59, 67, 78, 84, 93, 119, 123, 124. Au soir de la vie et à la mort: 2.69, 77, 99, 101, 105, 109. Pour l'État, il correspond à la décadence: 2.85, 126; 3.82. Le coucher du soleil

est donc triste: 2.98, 107, 123, 126, 132, 135, 137. Il provoque divers types de réaction. Le regret du temps perdu: 2.104. L'effort pour réussir à temps (及時): 2. 121, 125, 133. La recherche du divertissement: 2.76, 90, 92, 102, 131. La volonté de prolonger les plaisirs du jour jusqu'en pleine nuit: 2.108; 5.92. Le rêve d'arrêter le soleil ou de lui faire rebrousser chemin: 4.6-11bis. L'évasion hors du temps: 2.86, 87.

i) L'aube et le crépuscule recèlent une autre cause d'affliction, lorsque le personnage est pris à contretemps et incapable de se mettre à l'unisson de la nature. La jeune femme délaissée ne peut pas partager la joie de l'aube; cette exploitation paradoxale et nostalgique du motif du soleil matinal se développera surtout entre Han et Tang (cf. l'anthologie *Yutai xinyong*). De même, l'exilé, le voyageur, ressentent cruellement l'impossibilité du retour, des retrouvailles et du repos à l'heure du crépuscule; 2.94, 114, 122, 131, 132, 134.

5. LE SOLEIL COMME DIVINITÉ

Le soleil est considéré comme un dieu: 5.95. 禋于六宗. 傳. 謂四時也. 寒暑也. 日也. 月也. 星也. 水旱也. 〔書. 舜典. 3.5a〕·— 5.96. 九歌有東君篇. 注. 言日神來下. 補注. 博雅曰. 朱明. 耀靈. 東君. 日也. 〔楚 128, 129〕·— 5.97. 天神. 謂五帝及日月星辰也. 〔周. 大司樂. 22.12b. 注〕·— 5.98. 天子乃祈來年于天宗. 注. 天宗謂日月星辰也. 〔禮. 月令. 17.14a〕·— 5.99. 夫聖王之制祭祀也. 法施於民則祀之. 云云. 及夫日月星辰. 民所瞻仰也. 云云. 注. 此所謂大神也. 〔禮. 祭法. 46.14b〕·— 5.100. 天宗. 日月星辰. 〔五經異義. 上 3a〕·— 5.101. 祀天神. 祭墬祇. 祀四望. 祭山川. 享先妣先祖. 云云. 四望. 蓋謂日月星海也. 〔漢 25下. 1265〕·— 5.102. 日月雷風山澤. 易卦六子之尊氣. 所謂六宗也. 〔漢25 下. 1268〕·— 5.103. 晉巫祠五帝. 東君. 雲中君. 云云. 注. 服虔曰. 東君以下皆神名也. 師古曰. 東君. 日也. 〔漢 25 上. 1211〕·—

Il est vénéré et reçoit un culte: 4.21-47.

Ouvrages cités

丁：全漢三國晉南北朝詩. 北京. 中華書局. 1959. (2.72)

三國志. 中華書局本. (4.54)

五經異義. 京都中文出版社影印漢魏遺書鈔. 1976. (5.100)

五行大義. 四部叢刊本. (1.118)

京氏：京氏易傳. 漢魏叢書本. 台北新興書局. 1959. (3.22)

人：人物志. 漢魏叢書本. 台北新興書局. 1959. (5.29, 65)

儀：儀禮注疏. 宋本十三經注疏. 藝文印書館. (4.37; 5.38)

全：全上古三代秦漢三國六朝文. 台北世界書局. 1961. (1.60)

六：六臣註文選. 四部叢刊本. (2.85, 109; 3.42; 5.68, 94)

列：列子. 諸子集成本. 中華書局. 1954. (1.94, 104; 4.11 bis)

北：北堂書鈔. 台北文海出版社. 1962. (5.19, 49)

南齊書. 中華書局本. (4.47)

史：史記. 中華書局本. (1.33, 111, 125; 3.41, 61, 62; 4.38–41, 52; 5.24, 51, 67, 72)

古：宋本古文苑. 台北鼎文書局. 1973. (2.105, 110, 124; 3.14, 44, 52)

呂：呂氏春秋. 諸子集成本. 中華書局. 1954. (1.14; 2.5; 3.2, 95, 96; 4.48, 50)

吳：吳越春秋. 四部備要本. (2.68; 5.70)

周：周禮注疏. 宋本十三經注疏. 藝文印書館. (4.28–31; 5.35, 40, 59, 97)

國：國語. 國學基本叢書本. 北京商務印書館. 1959. (2.19, 63; 4.25, 26; 5.89)

墨：墨子閒話. 諸子集成本. 中華書局. 1954. (1.49; 2.40; 3.91; 5.46)

大傳：尚書大傳. 京都中文出版社影印漢魏遺書鈔. 1976. (1.87; 2.7)

太玄經. 四部備要本. (1.123; 3.99, 105)

孟：孟子注疏. 宋本十三經注疏. 藝文印書館. (1.1, 128)

孫：孫子十家注. 諸子集成本. 中華書局. 1954. (5.90)

宋：宋書. 中華書局本. (2.23, 38, 46, 133, 135; 3.51, 71, 75, 101)

尸：尸子. 四部備要本. (1.21, 23, 55)

山：山海經. 四部備要本. (1.16, 17, 58; 3. 73, 81, 86, 87; 4.2, 3)

左：春秋左傳正義. 宋本十三經注疏. 藝文印書館. (1.11, 27, 28, 127; 2.53; 3.8, 35; 4.23, 57; 5.45, 82)

後：後漢書. 中華書局本. (1.26, 41–44, 66, 75, 95–97, 104, 116; 2.20, 25, 66; 3.24, 25, 49; 4. 46, 53, 61, 65, 66; 5. 15, 32, 34, 39, 41, 42, 54, 75, 79, 83)

後漢記．台北華正書局．1974．(1.65)

戰：戰國策．四部叢刊本．(2.88; 3.59)

戴：大戴禮記．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(1.31; 3.11, 20; 4.32, 33; 5.25)

文：文子．四部備要本．(1.3; 2.37, 65; 3.3; 5.4, 11)

新書．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(5.23)

新語．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(3.12, 39)

新論．四部備要本．(1.24)

易：周易正義．宋本十三經注疏．藝文印書館．(1.79; 2.1, 32, 52, 60, 76, 100; 3.1, 18; 5.7, 20, 58)

晉：晉書．中華書局本．(5.85)

晏：晏子春秋．諸子集成本．中華書局．1954．(3.30; 4.51; 5.92)

書：尙書正義．宋本十三經注疏．藝文印書館．(3.90; 4.21; 5.33, 95)

曹：曹集銓評．北京文學古籍刊行社．1957．(1.106–108; 2.22, 47, 48, 57, 71, 79–81, 96, 114, 134, 141; 3.16, 17, 46, 47, 74, 102, 103; 4.9, 19, 62; 5.26)

楚：楚辭補注附索引．京都中文出版社．1972．(1.13, 53, 54, 101, 110; 2.18, 35, 67, 89–93, 101, 102, 120–123, 137, 138; 3.36–38, 53–56, 72, 77, 78, 92; 4.4, 6, 15–18, 59; 5.66, 96)

樂：宋本樂府詩集．北京文學古籍刊行社．1955．(1.62, 76, 77; 3.28, 104)

淮：淮南子．諸子集成本．中華書局．1954．(1.15, 19, 34, 57, 89, 90, 100; 2.11; 3.23, 40, 79, 85; 4.5, 7; 5.2, 3, 8–10, 28, 50, 60, 62, 71, 93)

漢：漢書．中華書局本．(1.39, 40, 45, 93, 122, 130; 2.8, 12, 30, 77; 3.33, 60; 4.1, 42; 5.6, 13, 14, 43, 47, 52, 73, 87, 101–103)

爾：爾雅注疏．宋本十三經注疏．藝文印書館．(5.61)

獨：獨斷．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(4.44; 5.44)

玉函：玉函山房輯佚書．台北文海出版社．1974．(5.17)

玉：玉臺新詠索引附玉臺新詠箋注．東京山本書店．1976．(2.78, 94, 98, 99, 128, 140; 4.60, 63)

白：白虎通德論．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(2.9, 13; 3.5)

禮：禮記注疏．宋本十三經注疏．藝文印書館．(1.2, 32; 3.21, 31, 97, 98; 4.34–36; 5.36, 37, 77, 81, 88, 91, 98, 99)

穀：春秋穀梁傳注疏．宋本十三經注疏．藝文印書館．(4.24)

竹：竹書紀年．四部叢刊本．(1.4, 8)

竹校：古本竹書紀年輯校．台北世界書局．1957．(1.18; 2.41)

管：管子校正．諸子集成本．中華書局．1954．(1.29, 80, 81; 2.61; 3.7, 34; 4.22; 5.1, 21, 48, 69)

素問：黃帝內經素問靈樞合編．台北台聯國風出版社．1977．(5.86)

繁露：春秋繁露．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(1.35, 91; 3.4)

荀：荀子集解．諸子集成本．中華書局．1954．(1.52, 85; 3.9, 10, 29; 5.22, 30)

莊：莊子集釋．諸子集成本．中華書局．1954．(1.12, 50, 51, 82–84; 2.2, 3, 10, 34, 62; 3.19; 4.12–14; 5.5)

藝：宋本藝文類聚．台北新興書局．1960．(1.56, 61, 105, 115, 117; 2.14, 16, 39, 44, 45, 58, 69, 70, 97, 107, 113, 117, 127; 3.76; 4.8, 67; 5.55)

衡：論衡．諸子集成本．中華書局．1954．(2.28; 3.15; 4.43; 5.64)

初：初學記．中華書局．1962．(2.49, 103; 3.80; 5.53)

覽：宋本太平御覽．台北新興書局．1959．(1.64, 67, 78, 98, 102, 114, 119, 120; 3.45; 4.55; 5.18, 27, 56, 74, 76)

詠懷：詠懷詩．阮步兵集．漢魏六朝百三家集．信述堂重刊．1879．(1.69, 124; 2.15, 24, 26, 27, 73–75, 82–84, 119; 3.26, 57, 82; 4.11)

詩：毛詩正義．宋本十三經注疏．藝文印書館．(2.17, 33, 42, 43, 54, 115, 136; 3.48; 4.56, 58, 64; 5.78)

說：說苑．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(1.63)

說文：說文解字詁林．台北商務印書館．1959．(2.111; 3.88, 89; 5.12, 57)

論：論語注疏．宋本十三經注疏．藝文印書館．(1.20, 30; 2.55)

逸：逸周書．四部備要本．(2.64; 3.94; 4.27)

選：文選注．胡刻本．(1.68, 103, 109, 129; 2.21, 36, 56, 95, 106, 108, 112, 116, 118, 126, 129–132, 139; 3.6, 32, 43, 50, 83, 84, 100; 4.10, 68, 69; 5.16, 31)

開：恒本開元占經．(1.5–7, 9, 10, 25, 36–38, 46–48, 71–74, 92, 112, 113, 121, 125, 126; 2.31, 50, 51; 3.13, 63–70; 5.63) 詩緯：推度災；春秋緯：感精符，漢含孳，考異郵；孝經緯：內紀圖，內紀，雌雄圖；河圖：帝覽嬉．

阮：阮步兵集．漢魏六朝百三家集．信述堂重刊．1879．(2.59, 86, 87; 3.27; 4.20)

韓：韓非子集解．諸子集成本．中華書局．1954．(1.86; 2.4; 3.58, 93; 4.49)

韓詩：韓詩外傳．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(1.22, 59, 70, 88, 99; 2.6)

風：風俗通義．漢魏叢書本．台北新興書局．1959．(2.29; 4.45)

鹽：鹽鐵論．諸子集成本．中華書局．1954．(5.80, 84)

QUANZHEN PLAYS AND QUANZHEN MASTERS

BY

DAVID HAWKES

M.Demiéville's contribution to Oriente Poliano,[1] a collection of studies published in Rome in 1957 to celebrate the seventh centenary of the birth of Marco Polo, contains a characteristically graceful and erudite discussion of the Quanzhen (全眞) sect of Taoism. In it pride of place is given, perhaps inevitably, to the patriarch Changchun (丘長春), that remarkable old gentlemen who travelled across Central Asia at the age of seventy-four to lecture the great conqueror Gengis Khan on the importance of drinking less alcohol, indulging less frequently in sexual intercourse, and killing fewer people. As the north-eastern part of China from which Changchun began his journey had been under Mongol domination for a decade, Gengis Khan's patronage enabled him to exercise a powerful influence on religious and to some extent on social matters after his return. That he did so mainly for the good is borne out, I think, by the fairly impartial testimony of the Confucian scholars who composed the Quanzhen inscriptions collected in *Ganshui xianyuan lu*,[2] in which frequent reference is made to the ransoming of prisoners, the sheltering and feeding of the homeless, and various other sorts of relief carried out under Changchun's direction.[3] Of the early Quanzhen patriarchs it was Changchun alone who made his

(1) Paul Demiéville, "La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo". *Oriente Poliano, Studi e conferenze tenute all'ISMEO in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo. Rome 1957.*

(2) 甘水仙源錄 *Daozang* (道藏) 611–613. (The volume numbers are those of the Shanghai 1925 涵芬樓 reprint).

(3) The case against Changchun is set out with every appearance of fairness in Yelü Chucai's *Xiyoulu* (耶律楚材, 西遊錄) See Igor de Rachewiltz "The Hsi yu lu by Yeh-lü Ch'u-ts'ai" in *Monumenta Serica* 21 (1962). See also his "Yeh-lü Ch'u-ts'ai" in *Confucian Personalities*, ed. Wright and Twitchett, Stanford 1959, especially pp. 197–199 and 212. Xiangmai's *Bian wei lu* (祥邁, 辯僞錄) is a self-acknowledged Buddhist polemic. As historical evidence it is therefore highly questionable. Quanzhen was a great evangelical movement, the success of which had much to do with the energetic philanthropy it promoted. Its leaders were not intellectually distinguished men. Yelü Chucai's change of attitude towards Changchun was the natural revulsion of a fastidious aristocrat who finds that he has thrown himself too readily into the embraces of an intel-

mark on history; he alone has a biography in the *Official History* of the Yuan dynasty;[4] and in our own day there must be many who have encountered him in Arthur Waley's delightful *Travels of an Alchemist*[5] but who would be hard put to it to name another member of the sect. Yet it was not Changchun who captured the imagination of ordinary people in China but his master Wang Zhe (王嚞, *al.* Wang Chongyang 王重陽), the founder of the Quanzhen sect, and his fellow-apostle Ma Danyang (馬丹陽), the founder's first convert and chosen successor. It is Wang Zhe and Ma Danyang, not Changchun, who appear as characters in *zaju* (雜劇). Ma Danyang plays an important part in Ma Zhiyuan's *Crazy Ren*,[6] which is one of the thirty plays that have survived in a Yuan edition, and we find both him and Wang Zhe nearly a century later in a play by the late Yuan/early Ming playwright Yang Jingxian called *Liu Hangshou.*[7] In the first of these plays the part of Ma Danyang, although important, is only a spoken one. It is therefore almost wholly suppressed in the Yuan edition, which gives only the text of the arias and a few stage directions and cues. But in the second play both Wang Zhe and Ma Danyang are singing roles played by the *zhengmo* (正末). He sings the part of Wang Zhe in the first act and that of Ma Danyang in all the other three.

Before attempting to compare the Wang Zhe and Ma Danyang of these plays with their historical counterparts, it is necessary to issue the usual caveat about the text. The corpus of texts that, for want of a more convenient term, we shall

lectual inferior. The restoration of war-ruined Buddhist monasteries and their conversion into Quanzhen hospices was not really a very great crime. Yelü half-admits this through the mouth of his "Guest": "Since the war, most of the Buddhist monasteries and temples have suffered damage. Had the Taoists not occupied them, they would either have been taken over by influential people or pulled to pieces to make firewood." (De Rachewiltz, *Monumenta Serica* 21, p. 32). He also tells (*ib.*) of a Buddhist temple in Jingzhou given to the Taoists to live in *by the villagers.* The Buddhists' strongest argument against Changchun and the Quanzhen sect was a theological one. Their indecent gloating – in which even Yelü Chucai could not resist taking part – over his death in the privy after a prolonged attack of dysentery does little to strengthen it.

(4) 元史 202.

(5) A.Waley, *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch'ang Ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan.* Broadway Travellers series. George Routledge and Sons, 1931.

(6) 馬致遠 (fl. c. 1295), 馬丹陽三度任風子. The *Mewangguan chaojiaoben Gujin zaju* ed. (脈望館鈔校本古今雜劇) of this play reproduced in *Guben xiqu congkan* (iv) (古本戲曲叢刊第四集) is a manuscript copy. The Yuan edition is reproduced photographically in *Yuankan zaju sanshizhong* (元刊雜劇三十種) in the same collection; but see also Zheng Qian, *Jiaoding Yuankan zaju sanshizhong* (鄭騫: 校訂元刊雜劇三十種), Shijie shuju (世界書局) Taipei 1962. In the Mewangguan edition there are two whole pages of text at the beginning of this play which do not occur in the *Yuanquxuan* (元曲選) edition (No. 96).

(7) 楊景賢 (fl. 1390): 馬丹陽度脫劉行首. *Yuanquxuan* No. 76. 太和正音譜 lists this as an anonymous play. The 古名家本 ap. 脈望館鈔校本古今雜劇 reproduced in *Guben xiqu congkan* has the name of Yang Jingxian deleted. There is a note under the title to the effect that 太和正音譜 attributes the play to Anon. and another note in the upper margin to the effect that 太和正音譜 attributes it to a Ming author. For a discussion of the play's date and authorship see Yan Dunyi, *Yuan ju zhen yi* (嚴敦易, 元劇斟疑下册) 692 seq. The "*hangshou*" of the title (lit. "head of the profession") was the term used to denote a leading courtesan, one able to command the highest fees: what the Japanese call an "*oiran*". 花魁 in the *Sanyan* story about the oil-seller has the same sense. I have left the title untranslated because I cannot think of an English equivalent.

have to go on referring to as "Yuan *zaju*" cannot meaningfully be discussed as dramatic literature unless we take the spoken parts in them into account; indeed, without the spoken parts they would simply cease to be plays. And yet in no case is there a text containing full spoken parts which dates from earlier than the late sixteenth century. We know that many of the texts derive from versions used by performers at the Ming imperial court, but we have no means of knowing what modifications the Ming players introduced into them.[8] In talking about these two "Ma Danyang" plays I shall therefore endeavour to keep the unreliability of their spoken parts in mind.

The Crazy Ren of Ma Zhiyuan's title is a butcher of Ganhezhen (甘河鎮) in Shenxi who, unknown to himself, is "half an immortal". Ma Danyang is sent by the Quanzhen founder[9] to "save" him and begins by converting the whole population of Ganhezhen to vegetarianism, thereby depriving the local butchers of their trade. At a party given by Ren on his birthday his fellow-butchers tell him of their distress and he undertakes to kill Ma. His wife tries to dissuade him, but he eludes her, only to be converted himself when confronted by Ma in his hermitage. Later, when his wife and younger brother visit him as he labours in Ma's vegetable garden, he refuses to return with them and ends by divorcing his wife and killing his child, whom she has brought with her. Ten years later he is visited by six thieves, who perpetrate various symbolic thefts[10] and then by his dead child, who takes various things from him and finally demands his head. The child kills Ren, who is congratulated by Ma and carried off to paradise by an immortal host.

To establish connections with the real Ma Danyang we need go no further than the play's title "Ren Fengzi". Wang Zhe, the founder of the Quanzhen sect, was called "Wang Haifeng" (王害風) or "Wang Fengzi" ("Crazy Wang") by the local villagers when he threw up his job in middle life and took to behaving eccentrically. "*Haifeng*", the biographer tells us, was the contemporary Shenxi word for a madman. Wang Zhe seems to have prided himself on the

(8) I mentioned an example of a Ming court player's interpolation in the text of a play in my "Reflections on Some Yüan Tsa-chü" in *Asia Major* 16 (1971), pp. 79–80. Towards the end of the first act of *Huang hua yu* (黃花峪: No. 156) the tavern-keeper remarks that, since his customers have all gone, he might just as well "shut up shop and go off to the 鐘鼓司 to practise some somersaults". The 鐘鼓司 was where the Ming court entertainers in Peking were housed and presumably where they did their rehearsing. This line at least was supplied by a Ming performer, but how much else besides it would be quite impossible to say.

(9) The 脈望館 ed. of 任風子 has what is in effect – though it is not so called – a 楔子, not found in the 元曲選 text of this play, in which Donghua dijun (東華帝君) appears with the Eight Immortals (八仙) and decides to send Ma Danyang to convert Butcher Ren on the advice of Zhong-li (鍾離: i.e. 鍾離權, al. 漢鍾離); however, in the spoken soliloquy by Ma Danyang which follows it looks as if the words in which he refers to his mission may contain an interpolation: the passage「蒙衆仙舉保貧道祖師法旨着貧道往下方終南甘河鎮引度」would, I believe, make much better sense if the words「衆仙舉保貧道」were omitted. The Yuan edition of 任風子 certainly had no 八仙 opening. Ma Danyang's first entry and opening soliloquy was in fact preceded by a short dialogue between the butchers (「等衆屠戶上一折下」). The 元曲選 opening is therefore probably closer to the Yuan original than the 脈望館 one.

(10) Including those of his monkey and horse (the "monkey of the mind" and the "horse of the will": 心猿意馬). For similar allegorical scenes in early Ming *zaju* see Glen Dudbridge *The Hsi-yu-chi*, Cambridge University Press 1970, pp. 170–172.

sobriquet, since he constantly uses it in his writings. And Ma Danyang himself adopted the "fengzi" after his conversion by Wang Zhe, presumably in imitation of his master. There are literally dozens of poems in which he refers to himself as "Ma Feng" or "Ma Fengzi".[11]

A story connecting Ma Danyang with a butcher (not a butcher called "Ren", although someone else of that surname is, curiously enough, mentioned as one of the converts to whom both Ma Danyang and Wang Zhe addressed poems)[12] already appears in a stele inscription composed by a certain Wang Liyong in 1282,[13] which may well antedate Ma Zhiyuan's play about Butcher Ren by several years. It tells of a vivid dream Ma Danyang had some years before his conversion, in which two men dressed in black, one with white patches on his shoulders, weepingly informed him that their lives and those of 100,000 of their fellows were "in his hands". He awoke to the sound of pigs squealing and, on running to the shop of Liu Qing, the local pork butcher, saw two black pigs, one with white patches on its shoulders, being slaughtered. Years later, when he returned to his native Shandong from the west, he met Liu Qing, still plying his trade at the age of eighty-three, and told him about the dream. The old gentleman was immediately converted and made a public bonfire of his block and cleavers outside the gate of the city.

Liu Qing was a very well-to-do butcher and at eighty-three could perhaps afford to retire, but it would have been entirely in character for the historical Ma Danyang to put a whole group of tradesmen out of business, as Ma Danyang does in the play, in furtherance of his religious principles. During his last years in Shandong the historical Ma Danyang devoted a good deal of energy to promoting the burning of fishing-nets and boats. This pious activity was rewarded with appearances of the Fata Morgana off the Shandong coast – a sure sign that the Immortals of the Islands were favourably disposed.

It would be scarcely surprising if some of the fishermen were as unenthusiastic about these *autos da fe* as the butchers in the play were about their forced unemployment. Ma Danyang maintains, in the numerous poems he wrote to celebrate these events, that they were spontaneous acts of faith by the fishermen themselves, but somehow I rather doubt this. Perhaps the boats and nets were purchased by wealthy patrons and the burning was a purely ceremonial affair, like the ceremonial release of specially-purchased birds and fishes on other occasions. Here, at any rate, are the opening lines of one of the poems.[14] It

(11) For "害風" see Wang Zhe's biography in Zhao Daoyi's *Lishi zhenxian tidao tong jian xubian* (趙道一, 歷世眞仙體道通鑑續編) ch. 1:「自是之後性少檢束, 親戚惡之, 曰 "害風來". 師受而不辭. 關中謂狂者爲 "害風". 因以自呼」. In his own works Wang Zhe both refers to other people's applying the sobriquet to him (e.g. 重陽全眞集 (DZ 793) 1/1a「圖眼王三乞覺時, 被人呼作害風兒」) and also applies it to himself (e.g. in the well-known "壽期" poem (*ib*. 2/6b)「害風, 害風舊病發…」 which is quoted in 金蓮正宗記 (DZ 789) 2/5b. Examples of 馬風, 馬風風, 風風馬 etc. are to be found *passim* in the Poetical Works of Ma Danyang (洞玄金玉集 DZ 789). 洞玄金玉集 1/2b contains a reference to another disciple of Wang Zhe who called himself "史風子". Ma Danyang refers to Wang Zhe (*ib*. 3/20b) as "重陽師父害風仙".

(12) 任公 and 任判官 are found in 洞玄金玉集 3/20b and 3/21a and Wang Zhe has a poem entitled "任公問本性" in 重陽全眞集 1/8a.

(13) 王利用, 全眞第二代丹陽抱一無爲眞人馬宗師道行碑 in 甘水仙源錄 (DZ 611) 1/17.

(14) 洞玄金玉集 4/24b "海市". For the poem on which it is modelled see 蘇東坡前集, ch. 15

appears to have been written on or shortly after 3rd January 1183, a year before Ma Danyang's death. The rhymes are those of a poem on the Fata Morgana written by Su Dongpo nearly a century before. (Su Dongpo visited the Shandong coast in the winter of 1085 and was disappointed because his visit was to be a short one and the local wiseacres had informed him that the Fata Morgana could only be seen in spring or summer. He was vouchsafed a sight of them, however, after praying to the sea-god in his temple).

> The people of the sea spend their lives in unremitting toil amidst the great waves, inviting the pains of hell by catching fish and offending the immortals by approaching too close to their dwellings. It seemed unlikely that they could be taught to see the error of their ways, yet by a miracle my crude persuasions worked so wondrously on their hearts that they rushed joyfully to burn their boats and nets, and the gods and dragons of the deep, moved by compassion, have caused an ethereal city to float high above the waters, amazing all those who behold it...

Ganhezhen, the imagined scene of the play, was historically the scene of the Quanzhen founder's conversion. It was in a tavern – some said in a butcher's shop – in Ganhezhen that he met the two mysterious strangers later identified as Lü Dongbin and Zhongli Quan.[15] It was near there that he had the hermitage, which he burned down in 1167 before setting out on his long journey to the east. It was to this locality that Ma Danyang brought his master's bones for reinterment in 1172 and where he and the other disciples rebuilt the ruined hermitage as an "ancestral shrine" for members of the Quanzhen sect. Ma Danyang insisted on mourning for Wang Zhe as for a father, spent long periods at the shrine, and was for several years active in this area. The play's setting in Ganhezhen and Ma Danyang's arriving in Ganhezhen from outside and setting up there in a hermitage is wholly consistent with historical fact. It is the notion that he was sent there to make the conversion by his master Wang Zhe that is an historical impossibility. In point of fact it is mentioned only in a spoken passage at the beginning of the play which, in its existing form, is unlikely to have been written by Ma Zhiyuan himself.

The main theme of the play *Crazy Ren* is, as we have seen, religious conversion – a type of conversion which is instantaneous but at the same time gradual, in the sense that the sudden, violent enlightenment which converts Butcher Ren instantaneously from a murderous assassin into a willing disciple of the man he had intended to kill is only a partial one. Before he can achieve full immortality and win through to the vision of transcendental bliss with which the play concludes, he has to undergo further revelatory scenes of traumatic violence (境頭). Conversion is a violent, instantaneous matter, but final salvation is achieved

(蘇東坡集, 國學基本叢書 ed. 4/43).

(15) 呂洞賓 al. Lü Chunyang 呂純陽 and 鍾離權 al 漢正陽. At least one account, however, seems to imply that the "two identical young men in white felt clothing" were a transformation in duplicate of Lü Dongbin. Lü Dongbin and Zhongli Quan are generally referred to in drama and hagiography by their Quanzhen titles of Lü Chunyang and Han Zhengyang. The "*yang*" in these titles (cf. "Wang Chongyang", "Ma Danyang") exemplifies the Quanzhen sect's rather "unChinese" exaltation of light over darkness which has suggested to some a possible Manichaean influence. See Waley *op. cit.*, especially p. 22.

not by one but by a succession of shocks, which in some cases may occur at very long intervals. This is the significance of the word "thrice" in the full version of the play's title: "Ma Danyang Thrice Converts Crazy Ren". It should be noted that nearly all the "Taoist" plays in the surviving corpus of early *zaju* are in fact plays of conversion and that several of them use the "thrice convert" formula in their titles.[16] They could, in fact, more accurately be described as "Quanzhen plays".

The historical Ma Danyang's conversion by Wang Zhe is heavily documented. In addition to the accounts of thirteenth and fourteenth century hagiographers,[17] we have the voluminous poetical works of Wang Zhe and of Ma Danyang himself, a substantial part of both being devoted to the subject of Ma Danyang's conversion, particularly the *Conversion in Ten Stages by the Division of Pears* (重陽分梨十化集 DZ 796) which is ascribed to Wang Zhe but is in fact half by Ma Danyang, whose answering poem to each of Wang Zhe's poems contained in it is included in the collection. There are also references to his conversion in Ma Danyang's 語錄.[18]

Ma Danyang was a wealthy landowner of Ninghai (寧海: the present-day Mouping 牟平) on the northern coast of Shandong. The family were known locally as the "Half-borough Mas" because of their great possessions. He was brought up as a Confucian gentleman but was content to live on his rents as a man of leisure. At the time of his conversion he was a married man in his mid forties with three grown-up sons. He appears to have met Wang Zhe for the first time in August 1167, shortly after the latter's arrival from the west, at a party in a pavilion belonging to a local worthy called Fan Mingshu. The two men took to each other at once and Ma was so fascinated by his new acquaintance that he invited him to come and live on his estate in a special *ashram* that he proposed to have built for him. Wang Zhe agreed to move in.

In subsequent discussions with Wang Zhe, Ma professed himself fully converted to his doctrines, but showed some reluctance when his *guru* suggested that he should give up everything and follow him back west. Wang Zhe thereupon embarked on a course of what can only be described as psychological warfare. He locked himself up in his *ashram* (it was now November) declaring that he would remain there for 100 days without fire or any other means of keeping

(16) E.g. 韓湘子三度韓退之, 呂洞賓三度城南柳, 紫陽仙三度常椿壽, 東華仙三度十長生. Occasionally the same formula is used of Buddhist conversions (月明三度臨岐柳, 惠禪師三度小桃紅); but however the relationship of Quanzhen to Chan Buddhism is interpreted (see Kubo Noritada 窪德忠, "Zenshin no seiritsu" (全眞の成立 in *Tōyōbunka kenkyūsho kiyō* 東洋文化研究所紀要 42 (1966) especially pp. 28–39), in the dramatic corpus the theme of conversion is predominantly a Quanzhen one.

(17) See 張子翼's 丹陽眞人馬公登眞記 (1185) and 王利用's 全眞第二代丹陽抱一無爲眞人馬宗師道行碑 (?1282), both in 甘水仙源錄 (DZ 611); 樗櫟道人's 金蓮正宗記 (DZ 75), which has a "辛丑年" preface (?1301); 金蓮正宗仙源像傳 (DZ 76), which has a preface by the 39th Heavenly Master, 張嗣成, dated 1327; and 趙道一's 歷世眞仙體道通鑑 (DZ 149), which has a preface by 鄧光薦 the date of which appears to be 1354 (閼逢敦牂歲＝甲午年: the latest date in the 續編 is 至元丙子＝1336, and 1354 is the first 甲午 after 1336.)

(18) 丹陽眞人語錄 (DZ 728) by his disciple 王頤中. Wang says he first became Ma Danyang's disciple in 1183, i.e. less than a year before he died. Some of the encounters recorded in it occurred before they met.

warm, and proceeded to bombard Ma and his wife with a continuous stream of verse, most of it written in the cryptic form known as *cangtou* (藏頭) or *chaizi cangtou* (拆字藏頭), in which the first word in each line is obtained by taking part of the last character of the line before (the first word of the poem is supplied from the last character of the last line: hence the term 藏頭). In addition he sent them, at fixed intervals, symbolic presents of fruit which they were supposed to eat: a pear every ten days and six chestnuts and six sweet potatoes every six. The first pear he sent them was a whole one; thereafter the pears sent were divided. Just how this was done is not made very clear by the hagiographers; but since the number 55, which is the sum of all the numbers from 1 to 10, consistently crops up in their accounts, I assume that the number of sections equalled the number of the decade in which they were sent: halves on the twentieth day, thirds on the thirtieth, quarters on the fortieth, and so on. The message of the divided pears (*fen li*) was of course "separate" – i.e. divorce. That of the chestnuts and sweet potatoes is a little less clear, possibly "*yutou lizi*": "follow me and I will establish you".

While his days were spent in deciphering and thinking up suitable answers to the unstaunchable flow of verse and munching through the periodically renewed supply of pears, chestnuts and sweet potatoes, Danyang's nights were made horrible by visions of hell and damnation which he believed were deliberately inspired in him by Wang Zhe.

On the 21st February 1168 Wang Zhe emerged from his self-imposed imprisonment and a week later, on March 1st, Ma Danyang handed over the management of his household and estate to his three sons, dressed himself up as a mendicant, took leave of his wife, and formally declared himself Wang's disciple. In April he followed Wang, together with three other recent converts (one of them Changchun) to live in a cave on Kunyu Mountain (崑崙山) which had long been a haunt of Taoist holy men.

Ma Danyang seems to have been unable at first to stand up to the rigours of his new life, for we hear of him being sent down the mountain because of dreadful headaches (which Wang Zhe attributed to his lack of faith) and of his nearly dying of some illness. Wang Zhe himself and the other disciples left the mountain after only three months and went off to found a community in the nearby town of Wendeng (Mt Kunyu and the town of Wendeng are both half-way inland in the easternmost part of the Shandong peninsula.) Ma Danyang was with him again when he returned to Ninghai early in 1169 and accompanied him back west towards the end of that year. He was with him when he died, still *en route*, at Bianliang (汴梁) in 1170, and is supposed to have received instructions, as Wang Zhe lay dying, which named him as his successor.

Both in the accounts of the hagiographers and in Ma Danyang's own writings there are references to savage beatings administered to Danyang as a disciple in the interest of his further enlightenment.[19] Wang Zhe's violent and eccentric

(19) E.g. 丹陽眞人語錄 (DZ 728) 12a: "The Master once told me to go into Ninghai to beg a little money and rice; but I wanted someone else to go. I said, "Why not send one of the other disciples? I've left Ninghai behind now and vowed never to go back there." The Master got angry. He beat me all night long until it was dawn. I'd had enough by that time and thought of

ways with his disciples became legendary. In some cases the beatings and abuse were designed merely to reduce numbers and make sure that only the most serious and worthwhile students remained to receive instruction; but in some cases they were part of the instruction itself. Insisting that his disciples eat large portions of putrefying fish and meat or half-roasting some of them indoors while the other half stood shivering outside in the cold are two examples of his didactic methods given by the Yuan Taoist Zhao Daoyi[20] – a comparatively late source, admittedly, but even if these examples are not authentic, they are entirely in keeping with what we know of Wang Zhe's character. It is scarcely surprising that the dramatic nature of Quanzhen conversions should have been seized on by the Yuan dramatist as suitable material for his plays.

After his conversion by Ma Danyang, Butcher Ren in the play not only abandons his wife, but when she visits him and too persistently begs him to come home, threatens to beat her and ends up by dashing out the brains of his infant son. For Quanzhen masters sexual activity of any kind was totally forbidden. There were therefore many married converts like Ma Danyang (and Butcher Ren in the play) who left their wives in order to become disciples.[21] I can find no instance of a disciple who killed his child, but there was certainly one who drove his wife away when, like Mrs Ren in the play, she came to fetch him home. This was Ma Danyang's fellow-townsman and co-apostle Tan Chuduan (譚處端), who came to join Wang Zhe in 1168, shortly after Ma Danyang's conversion.

Passing from historical facts to doctrine, there is little in the text of the Yuan edition of *Crazy Ren* (i.e. the sung parts of the play) that can be identified as typically Quanzhen terminology. There are two obvious exceptions. The first is 酒色財氣 (drink, sex, money and anger – generally, but not always, in that order) which are constantly referred to in Quanzhen writings as the four great obstacles to successful self-cultivation. Almost any page of Wang's or Ma's poems will yield examples. We find them on Butcher Ren's lips in the *Shawei* (煞尾) of Act Two and again in the *Hong xiu xie* (紅繡鞋) of Act Three. The other exception is 火院, which Wang Zhe and Ma Danyang frequently use in the sense in which Buddhists used 火宅 "the burning house": as a symbol of the secular world with all its evils and temptations which the novice must renounce. Its origin is presumably the parable of the burning house in the *Lotus Sutra*, which Wang and Ma made extensive use of in their published teachings.[22] In the *Man ting fang* (滿庭芳) of Act Three Butcher Ren tells his wife that the burd-

leaving him; but Brother Qiu [Changchun] persuaded me to stay. I've always been grateful to him for that."

(20) In 歷世眞仙體道通鑑續編, which has a preface dated 1354. See Note 17 above.

(21) Quanzhen converts, to judge from the biographies in the *Ganshui xianyuan lu*, often entered to the religious life as a means of *avoiding* matrimony; but I think it would be a mistake to infer that the sect as a whole was characteristically homosexual or misogynist. It contained many groups of religious women (Ma Danyang's wife became preceptress to one such group) and several of Danyang's poems are addressed to female converts.

(22) The three carts in the admittedly very corrupt passage of 重陽眞人金關玉鎖訣 (DZ 796) 7a.col.9 *seq.* (第一神性見大牛之車...) look like a garbled recollection of the carts with which the Indian father in the parable seeks to tempt his children from the burning building.

en he carries (labouring from morning to night in his master's vegetable garden) is as nothing compared with the burden of the "burning house" which she has to bear. References to the 火院 are also frequent in the poetical works of Wang and Ma. A cursory glance at the first few pages of 重陽教化集[23] yields a couple.

As for what we find in the spoken parts of the play: there is, as I have said above, no reason to suppose that they represent the words used in productions of Ma Zhiyuan's own day (late 13th/early 14th century), nevertheless they are of some interest as an indication of what was popularly believed about the great Quanzhen master a couple of centuries after his death. We have to choose between the very different versions of the opening of this play found in the *Mewangguan* and *Yuanquxuan* editions (see notes 6 and 9 above). Apart from having an additional 楔子, the *Mewangguan* edition has a version of Ma Danyang's opening soliloquy at least five times as long as the *Yuanquxuan* one. The very detailed biographical information, precise dates, etc. of the *Mewangguan* version might at first sight suggest that it is the better text; but a brief study of it will reveal that it has been lifted almost verbatim out of one of the hagiographies. The *Mewang guan* version therefore belongs to the category of closet drama, whereas the *Yuanquxuan* one might just conceivably have been staged. In this particular instance the *Yuanquxuan* version is the better text. It is therefore on the *Yuanquxuan* version of Ma Danyang's opening soliloquy that the following remarks will be based.

In announcing himself to the audience, Ma Danyang gives himself the historically correct name of 從義 (this, not 鈺, was his original name). In referring to his great possessions he uses the expression 半州之盛, which clearly alludes to the historical fact that the Mas were known locally as 馬半州. The account he gives of his conversion contains no reference to Wang Zhe's ordeal by cold or to the divided pears (even the greatly inflated *Mewangguan* version does not refer to these), but tells vividly of the horrible dreams which all accounts agree were a part of it:

> "Seeing that I had not yet perceived the whole truth, he caused my soul to be dragged down into hell, where it underwent whippings and scourgings. Then suddenly, in the midst of these torments, he appeared to me, transfigured, in the likeness of a heavenly saviour. I did not know afterwards whether it was a dream or had really happened; but I did now know what a fearful business life and death are. I abandoned my gold and jewels, cast off my wife, hung a pilgrim's bottle at my waist and did up my hair into three top-knots, symbolizing the three ways of heaven, earth and man: the middle one stands for the teaching of Donghua dijun (東華帝君) which frees us from the distinction between Self and Other; the second stands for the teaching of the Immortal Chunyang (純陽: i.e. Lü Dongbin), which frees us from the pursuit of worldly success; the third stands for the teaching of my master Wang, which frees us from the snares of drink, sex, money and anger (酒色財氣)..."[24]

(23) By Wang Zhe. (DZ 795). Six prefaces, all dated 1183. There is an example in the 心月照雲溪 on 1/8a and another in Danyang's 繼韵 on the 黄鶴洞中仙 on 1/9a.

(24) 元曲選 No. 96. The 脈望館 text of this passage (see 古本戲曲叢刊第四集) is substantially

As a brief outline of the exoteric side of Quanzhen teaching this short passage is not to be faulted. Even the top-knots are historical. It is an historical fact that Ma Danyang went about with his hair done up in this clownish fashion – there are dozens of references to the "three top-knots" in his own poems – but he adopted this peculiar hair-style not at the time of his conversion in 1168 but on Wang Zhe's death in Bianliang several years later; and he did so – we have his own authority for this – not with any cosmic symbolism in mind but simply in memory of his master, for whose name "Zhe" (嚞) the three topknots were a simple rebus (三髻 for 三吉).

As a matter of fact, though, although the play's explanation of the three top-knots is incorrect, the use of the triune Heaven, earth and man to explain bodily correspondences is very much in the spirit of recorded Quanzhen teachings. Compare, for example, the passage on heaven, earth and man in the *Twenty-four Secret Teachings* supposed to have been given to Ma Danyang by his master[25] or the curious modification of the Buddhist Trikāya idea to be found in Wang Zhe's *Secret Teachings of the Golden Door and the Jade Chain*[26] in which the Dharmakāya, Sambhogakāya and Nirmāṇakāya are identified with Laozi, Śākyamuni and Confucius.

Donghua dijun (東華帝君) was the imaginary First Ancestor of the Quanzhen sect – the necessary link between Laozi, the ultimate source of Truth, and Lü Dongbin, who is supposed to have revealed the Truth to Wang Zhe. Zhongli Quan was sometimes thought to have been the second of Wang's mysterious instructors (for the alternative theory that they were Lü Dongbin in duplicate see Note 15 above). Ma Danyang mentions Zhongli several times in his poems. In one of them[27] he says that Wang Zhe *resembled* Zhongli, while in a poetical reply to one of Wang's poems[28] he seems to imply that the second of the travellers encountered by Wang Zhe at Ganhezhen was in fact Zhongli Quan. The *True Succession of the Golden Lotus*[29] written by an unidentified Taoist contemporary of Ma Zhiyuan gives Donghua dijun, Zhongli Quan and Lü Chunyang as the first three "ancestors" of the Quanzhen sect. It looks as if the recognition of Zhongli Quan as an early Quanzhen teacher may be traceable back to Ma Danyang himself.

In the spoken parts of *Crazy Ren* we also find references to the "monkey of the mind and horse of the will" (心猿意馬). The ninth of the Ten Commandments given to Butcher Ren by Ma Danyang in Act Two tells him not to let "the horse grow vicious or the monkey wild", and in Act Four a monkey and a horse are among the things demanded of Butcher Ren by the Six Thieves.

Like much of the Quanzhen imagery, the monkey of the mind and the horse

the same except that there the three top-knots are said to stand for (1) Laozi's teaching on the subject of 酒色財氣; (2) Donghua dijun's teaching on the subject of 人我是非 (i.e. the distinction between Self and Other); (3) Wang's teaching on the subject of worldly success.

(25) 重陽眞人授丹陽二十四訣 (DZ 796)

(26) 重陽眞人金關玉鎖訣 (DZ 796) pp. 11b–12a.

(27) 洞玄金玉集 (DZ 789) 1/1.

(28) 重陽分梨十化集 (DZ 796) 7b.

(29) 金蓮正宗記 (DZ 75). By 樗櫟道人. He refers to himself as 賢 (1/1a), but his identity is otherwise unknown. The 辛丑 of the preface is probably 1301.

of the will were probably Buddhist in origin,[30] but because of the Quanzhen masters' obsessive insistence on *ataraxia* (清靜) as an essential precondition to the retention of semen, which was one of the principal objects of their *ascesis*, they harped constantly on the need to keep the monkey and the horse under control. The words 心猿意馬 recur constantly in the poems of Wang Zhe and Ma Danyang – one could easily fill several pages with examples – and must have been as familiar in the mouths of Quanzhen followers as words like "proletariat" and "class struggle" are on Marxist lips today.

In brief, although the spoken parts of *Crazy Ren* cannot with any confidence be attributed to Ma Zhiyuan, there is nothing in them, as far as I can see, that a Quanzhen follower of Ma Zhiyuan's day would have found exceptionable.

The same cannot be said of *Liu Hangshou*, written probably a century later than *Crazy Ren* and generally attributed to Yang Jingxian,[31] whom the author of *Lu gui bu xubian* (錄鬼簿續編) refers to as someone he had been on familiar terms with for half a century.

The Story of *Liu Hangshou* is as follows. Wang Zhe, while on his way east in quest of the disciples he had been promised by the two Taoist strangers, encounters the ghost of a Tang lady whose *karma*, since she had been *virgo intacta* in five successive rebirths, requires that she should undergo carnal experiences before she can achieve salvation. Wang tells her that she is shortly to be reborn as a girl who will become the courtesan Liu Hangshou, and that in twenty years' time her salvation will be brought about by a Taoist adept called Ma. Act Two shows Liu Hangshou on her way to perform at the local yamen. Losing her way in the back streets, she is accosted by Ma Danyang, who urges her to give up her sinful life and renounce the world. Finally the beadel arrives to bring her to her appointment and drives off the importunate holy man with kicks and blows. In Act Three we see Liu Hangshou about to be taken away by a rich man called Lin who has bought her form the bawd to be his concubine. Ma appears on the scene and makes another attempt to convert her. She falls asleep and has a terrifying dream (sent her by Wang Zhe, we are told). On waking, she acknowledges herself converted, and when Lin comes to collect her, goes out of her mind. Lin says that he will go to law with Ma, but is prevented from doing so by the arrival of his wife and child. Ma now cures Liu Hangshou's madness and she agrees to go off with him as his disciple. The last act begins with Ma and Liu Hangshou in a small temple outside the city. Lin and the bawd come on bringing a yamen runner with them to arrest Ma. In the course of an altercation, Lin strikes Ma and Ma appears to die, so the runner arrests Lin instead, but releases him in return for a bribe and goes away. Just then a brigand enters and Liu Hangshou seems once more to be in danger.

(30) See "Appendix A" (pp. 167–176) in Glen Dudbridge *The Hsi yu chi*, Cambridge University Press, 1970, for a survey of the use of the monkey-horse metaphor in Chinese literature. Kubo Noritada 窪德忠 has written extensively on the Quanzhen indebtedness to Chan Buddhism. See especially "Kindai no shin dōkyō to bukkyō" (金代の新道教と佛教) in *Tōhōgaku* (東方學) 25 (1963).

(31) See Note 7.

The brigand's entry is followed shortly after, however, by the appearance of his chief, who turns out to be none other than Ma Danyang himself, now very much alive, for he makes a singing entry. After some argument, Lin and the bawd are persuaded to go away. Donghua dijun appears with a band of Taoist immortals and Liu Hangshou is assured that her salvation has been accomplished.

This rather silly play is interesting chiefly for the extraordinary contrast between the easy familiarity with esoteric Quanzhen teachings found in the sung parts and the absurd travesty of historical facts found in the spoken ones, particularly the opening section of the play in which Wang Zhe introduces himself to the audience. The following is a somewhat impressionistic rendering of two successive arias sung by Ma Danyang in Act Four.

Zhu ma ting (駐馬聽)

Water and fire in mutual combinings
Produce the inexhaustible mysteries of creation.
Kan and *li*, each succeeding to the other,
Burn out the impurities of the past years.
The Spirit Terrace is swept clean of worldly vanities;
The pure *yang* essence is distilled in the Field of Cinnabar.
Holding to this Truth, you will have no difficulty in entering Paradise.

Feng ru song (風入松)

The mind loses its way in a confusion of pure and impure;
Mere inaction is a source of movement.
Only if you can achieve pure stillness and retain it
Will heaven and earth meet in the inch-space of your heart:
The cosmos in a crucible: and you will know
How pointless was all your artful industry.

The "inner alchemy" or *nei dan* (內丹) practised by Quanzhen adepts aimed to produce pure *yang* by a marriage, inside an imaginary crucible in the Cinnabar Field between the navel and the pubes, of the essences extracted by complicated internal processes from the upper and lower humours of the body. Swallowing the saliva, after it had been worked into a foam by the tongue, was an important part of the process. This was the "upper water" which eventually had to combine with "fire" from the lower part of the body. The adept produced two kinds of saliva, one which combined with the *qi* of the liver and one which combined with the *qi* of the lungs. The eventual product was a kind of "spiritual water" (water having the element of fire in it). The "fire" emanating from the lower part of the body underwent a similar processing. *Kan* and *li* (坎離), the names of the trigrams representing water and fire, were used of this "spiritual water" and "true fire" when they met in the Cinnabar Field. The "pure *yang*" which was produced by the successful employment of these methods was to the Quanzhen adept what the elixir was for old-fashioned *wai-dan* alchemists. It could only be produced under conditions of "pure stillness" (淸淨), when the mind was totally free from worry, desire, or any other form of distraction (the monkey and the horse).

Even from this extremely sketchy account, I think it must be clear that the author of the two arias translated above must have had a considerable knowledge of Quanzhen doctrine. It therefore seems almost incredible that he should

have been the author of the ill-informed farrago with which the play begins.

It opens with the *zheng-mo* coming on to the stage and announcing himself as the Immortal Chongyang (i.e. Wang Zhe). Before his conversion, he says, he was a tavern-keeper called Wang San-she (王三舍) in the town of Ganhezhen in Dengzhou (登州). The Immortals Zhengyang (正陽) and Chunyang (純陽) (i.e. Zhongli Quan and Lü Dongbin) once came to his tavern in the guise of two Taoists dressed in felt clothing. Being of a pious disposition, he served them free of charge. They continued to visit him and to be entertained by him for the space of three years:

> "Then suddenly one day they said to me, 'Wang San-she, what about us treating you for a change?' I said, 'But reverend fathers, where would you get the money?' At that they untied a gourd and filled it with water from the Ganhe river. The water turned into most delicious wine, unlike any that is made in this world, so that I knew it must have been done by magic power. 'Wang San-she,' they said, 'which would you rather have, the art of doing this, or the art of prolonging life?' 'I had rather learn the art of prolonging life,' I replied, and straightway I abandoned everything and followed them as their disciple to learn the secret of immortal life. When I had mastered it and become an immortal, my master Lü took me to the edge of the Eastern Sea and threw seven grains of golden elixir on to the surface of the water, which turned into seven golden lotuses. 'These seven golden lotuses are seven persons,' he said: 'Qiu, Liu, Tan, Ma, Hao, Sun and Wang, to whom you are to pass on the Quanzhen doctrine I have taught you. You must put on the guise of a mortal now and go down into the world of men to convert these six (*sic*) and bring them to salvation.' In accordance with my master's bidding I have changed myself into a *xiansheng* (先生: the word that Marco Polo, too, uses of Quanzhen masters) and go about begging through the market-places..."[32]

Here is a wonderful confusion of fact and fancy! An examination of it may do something to demonstrate the way in which history is turned into legend. The name "San-she" (三舍) seems to be an ingenious elaboration of "San Ji" (三吉), which was the basis of Ma Danyang's rebus-like topknots (三髻 = 三吉 = 嚞).

The historical Wang Zhe trained as a Confucian scholar but later transferred to the "military" curriculum. He took his qualifying examination some time between 1138 and 1140, not long after the Jurchen (金) government abolished the puppet Qi (齊) "empire" and took over direct control of his native Shenxi. He is thought to have held some small post under the military administration.

Kubo Noritada has pointed out[33] that both the Shenxi and Zhouzhi gazetteers refer to a tradition that Wang Zhe at one time held the post of 酒監 – some sort of exciseman, presumably, though what they go on to say about him sounds more appropriate to a tavernkeeper than to a government official: "There were

(32) There is no substantial difference between the *Yuanquxuan* and *Mewangguan* versions of this passage, though it is in fact the *Mewangguan* text I have followed. In both texts Wang Zhe is addressed as "Wang San-she" by the two Taoists, but it is only in *Yuanquxuan* that he announces himself by this name. In both texts there is the same awkwardness about the sudden change from "two Taoists" to "my master Lü".

(33) op. cit., p. 695.

two men who constantly came to his place to drink wine...", "Two immortals wearing felt clothes constantly came to him demanding wine; Chong-yang served them very courteously..."[34] From exciseman concerned with levying the wine-tax to tavern-keeper is probably not so great a step in the popular imagination, so perhaps Wang Zhe really did once hold the post of 酒監 and the gazetteers represent a halfway stage in the evolution of the popular legend embodied in *Liu Hangshou*.

As for the place where Wang San-she kept his tavern: the historical Wang Zhe certainly had one of his encounters at Ganhezhen; but Ganhezhen was in central Shenxi west of Xian, somewhere between Zhongnan (終南) and Zhouzhi (盩厔), whereas Dengzhou (登州) which the play puts in the same region, is actually the old name for Penglai (蓬萊) a thousand miles east on the coast of Shandong. East was in fact the scene of Wang Zhe's activities between September 1167 when he first arrived in Ninghai at the end of his journey east, and November 1169, when he set off with his chief disciples on the journey back west. There was always a certain amount of rivalry between the eastern and western centres of the Quanzhen movement – for example, only a year after Ma Danyang's death in February 1185, his Shandong followers opened up his grave just to make sure that followers from Shenxi had not stolen the body – so the location of Ganhezhen in Dengzhou might just conceivably represent the emergence of a popular eastern tradition to the effect that not only the seven first apostles of Quanzhen but even the founder himself had started life in the east.

The golden lotuses have their origin in the Golden Lotus Hall at Ninghai, which a devout patron called Zhou Betong (周伯通) put at the disposal of Wang Zhe and his followers in 1169. The Golden Lotus Society, which subsequently gave its name to the whole Quanzhen movement, was founded there in the autumn of that year. References to the Golden Lotus are to be found in Wang Zhe's poetical works. For example, there is a poem in ch.3 of *Chongyang jiaohua ji* (重陽教化集: preface by 朱抱 - dated 1183) entitled, "On driving out Danyang, who may not stay in Golden Lotus Hall any longer, but must go out and start begging in the street *today*!!" But the symbolic association of the golden lotus (or lotuses) with Wang Zhe's seven principal disciples and the notion that he was given foreknowledge of the Seven back in Shenxi, before he started on his journey to the east, seems to have found its way into the hagiography fairly soon and may even have been suggested by Wang Zhe himself. His love of symbolic language and of various sorts of word-play invited misunderstanding by the simple-minded devout.[35]

(34) 陝西通志 28/51b and 重修盩厔縣志 (1925) 1/45a. Kubo refers to the 乾隆 edition of the latter, which I have not seen; but the 1925 edition cites "舊志" as the source of this passage, so the text is presumably the same.

(35) For early examples of the "seven golden lotuses" in Quanzhen hagiography, see 廣寧通玄太古眞人郝宗師道行碑 (?1286) in *Ganshui xianyuan lu* (DZ 611) 2/23:「煌煌七朵金芙蓉信成仙人出於東」and 晋眞人語錄(DZ 728)「重陽會金蓮七朵，齊於神光」. 金蓮正宗記, which appears to date from 1301, contains an account which is already half-way to the full-blown legend found in this play: "This Taoist pointed east and asked Wang Zhe, 'Why don't you look at this?' Wang Zhe turned his head and looked. 'What do you see?' the Taoist asked him. 'I see seven golden lotuses bearing seed.' The Taoist laughed: 'It will not stop at that. One day there will be a myriad lotuses of jade...' "

The confusion about the number of promised apostles (were there to be seven of them or six?) is not due to textual error, since it is repeated in the second of the two arias which follow:

Hun jiang long (混江龍)
Predestined to divinity,
Converted by him of the woollen habit,
I have escaped from the burning house,
Found wondrous refuge inside the Mystic Gate.
Seven golden lotuses float upon the water;
Two silver seas[36] shine out on the world.
I have received my master's order
To go forth and search throughout the earth,
Seeking my Qiu, Liu, Tan and Ma:
Six Immortals make the full number.

The confusion over the number was undoubtedly due to the Chinese – particularly the Confucian – objection to according women an equal status with men. The seven principal disciples of Wang Zhe were (1) Ma Danyang, (2) his wife Sun Qingjing, (3) Tan Changzhen, (4) Liu Changsheng, (5) Qiu Changchun, (6) Wang Yunyang and (7) Hao Taigu.[37]

Wang Zhe himself was the last of a group of five "ancestors" (祖師), the others being (1) 東華帝君; (2) 鍾離權; (3) 呂純陽 (i.e. 呂洞賓); and (4) 劉海蟾. These are the Five Ancestral Masters of Kubilai's decree of 1269 conferring titles on all the Quanzhen patriarchs. The same five head the list of fourteen in 金蓮正宗記, followed by two obscure associates of Wang Zhe's Shenxi days and then the Shandong Seven. The same five must be intended in the play's opening aria:

Dian jiang chun (點絳脣)
Five ancestors passed down the word;
Two teachers the instruction gave;
In Ganhezhen I woke to Quanzhen's truth...

There is no question but that Wang Zhe was one of the Five Ancestors and Sun Qingjing one of the Seven – in point of fact she may have been the most senior one: she was older than her husband and probably also older than Tan, who was the eldest male among the Seven – yet from the start there was reluctance to give her a proper place, or indeed any place at all. She appears, admittedly at the end of the list, in Kubilai's decree of 1289, which is the first document included in *Ganshui xianyuan lu;* yet the compiler Li Daoqian (李道謙) in his preface of 1288 speaks of Wang Zhe "wandering eastwards to the sea and converting his principal disciples (Ma) Danyang, (Tan) Changzhen, (Liu) Changsheng, (Qiu) Changchun, (Wang) Yuyang and (Hao) Taigu, making no

(36) Presumably the two coasts of Shandong. The general sense of this line, I think, is: "In Shandong a Quanzhen flame shall be kindled which shall cast its light over the whole world."

(37) All the Quanzhen patriarchs had at least four names: their original *ming* and *zi* and their *ming* and *hao* "in religion" given them by Wang Zhe. Thus Ma Danyang's original *ming* was 從義 and his *zi* 山侗; his names in religion were 鈺 and 丹陽 Occasionally only the names in religion are known. For the other male members of the seven they are as follows: 譚處端, h. 長眞; 劉處玄, h. 長生; 丘處機, h. 長春; 王處一, h. 玉陽; 郝大通, h. 太古.

mention of Sun Qingjing; and the Confucian Xu Yan's (徐琰) memorial inscription for Hao Taigu, probably written in or shortly after 1286, explicitly excludes her from the Seven by adding Wang Zhe's name to those of his six male disciples: "Chongyang [重陽 i.e. Wang Zhe] called the tune and the Six Masters, Ma, Tan, Liu, Qiu, Wang and Hao sang with him in harmony." Wang Cui's (王粹) 七眞讚, which is undated, but cannot be later than 1288, since it is included in *Ganshui xianyuan lu*, consists of seven poems in tetrasyllabic verse on Wang Zhe, Ma, Tan, Liu, Qiu, Wang and Hao; viz. Sun Qingjing is omitted and Wang Zhe explicitly put in to make up the seven.

I said earlier that most of the "Taoist" plays in the so-called Yuan *zaju* corpus could more accurately be described as "Quanzhen" plays. Their theme is invariably conversion. The Taoist who effects the conversion is generally the Quanzhen "ancestor" Lü Dongbin, called by his Quanzhen title of Lü Chunyang. In two cases it is another of the Quanzhen ancestors, Zhongli Quan. In all of these plays we find the same violence, the same persistent rejection of wife and children, the same tell-tale references to Quanzhen doctrines already noted in the two Ma Danyang plays

Three of these plays have the same theme: the conversion by Lü Dongbin of a husband and wife who are incarnations of tree spirits. The first is by Ma Zhiyuan (fl. 1295), the second by Gu Zijing (谷子敬 fl. 1375), the third by Jia Zhongming (賈仲名 fl. 1390). In both Ma Zhiyuan's *Yue yang lou* (岳陽樓) and Jia Zhongming's *Sheng xian meng* (昇仙夢) the couple are incarnations of a willow and a peach-tree, whereas in Gu Zijing's *Cheng nan liu* (城南柳) the wife is the incarnation of a plum-tree; in other respects *Yue yang lou* and *Cheng nan liu* have much more in common with each other than with Jia Zhongming's play. In both *Yue yang lou* and *Cheng nan liu* the tree spirits are associated with the Yueyanglou pavilion; in both plays Lü Dongbin first presents himself to the couple in the guise of an itinerant ink-seller; and in both plays the action involves the imagined decapitation of the wife. (Taoist iconography, it should be remembered, usually portrays Lü Dongbin with a sword.) *Cheng nan liu* is in fact no more than a new dramatization of the *Yue yang lou* story by a later playwright. Personally I find it a more interesting play than *Yue yang lou*, in spite of Zheng Zhenduo's disparagement.[38]

The anonymous early Ming (?) *Lan Caihe* (藍采和)[39] – one of the plays in which the Taoist who converts the principal character is not Lü Dongbin but Zhongli Quan – has certain features in common with *Liu Hangshou*. Both have Bianliang as their setting, both are about entertainers, and both make the principal character's waylaying by a troublesome Taoist while on the way to a command performance the occasion of the first of a series of traumas leading up to conversion.

One thing that the Ma Danyang plays do *not* have in common with the other

(38) 鄭振鐸，插圖本中國文學史, Peking 1959, p. 770:「這劇並沒有好處，但流傳極盛，很奇怪」

(39) Yan Dunyi (op. cit. 439 seq.) goes to unprecedented lengths to demonstrate that *Lan Caihe* is a post-Yuan play – mainly, one feels, because he wishes to invalidate its use as a source of information about the Yuan theatre; but since what it describes almost exactly corresponds with what we are told in sources that are undoubtedly much earlier, the demonstration seems to lose a good deal of its point.

Quanzhen plays is the seemingly mandatory appearance of the Eight Immortals at the end of the last act. In *Crazy Ren* the heavenly host are merely anonymous "immortals, each holding a musical instrument", and the "host" (衆仙) that Donghua dijun leads on the stage at the end of *Liu Hangshou* is equally anonymous. In all the other Quanzhen plays, however, it is specifically the Eight Immortals who appear in the concluding epiphany. Moreover in the majority of cases they are identified by name.

Pu Jiangqing's excellent article[40] has assembled the relevant information on this topic. Curiously enough, one of the earliest people to write about it, the 16th century scholar Wang Shizhen (王世貞), already saw that the emergence of the Eight Immortals *as a group* has more to do with iconography than with folklore studies.[41] Mummers got up to represent the Eight Immortals played an important part in the annual Festival of the New Wine in the Southern Song capital of Hangzhou;[42] the notorious Ming prime minister Yan Song (嚴嵩) had a Yuan painting of the Eight Immortals entitled 八仙慶壽圖 – the 16th-century equivalent of a very expensive birthday card; and early Ming masques[43] which have the Eight Immortals along with other allegorical and mythological figures presenting birthday congratulations and peaches of immortality to persons in whose honour they were written probably had much earlier antecedents in the 院本 of the 金 period.[44]

In all such representations, whether pictorical or dramatic, the Eight Immortals had to be easily identifiable. Lü Dongbin must wear a hat and carry a sword, Iron Crutch Li must have tousled hair and a crutch, Zhang Guolao appear to ride on a paper donkey, and so on. Where attention to iconographic detail was of overriding importance it might have been thought that the membership of the group would have been fixed at an early date and would remain constant; but this is not in fact the case. In fact, the eight names with which well-informed Chinese have for the past four hundred years or so invariably identified the Eight Immortals were not established before the appearance of Wu Yuantai's *Eight Immortals' Journey Back East* (吳元泰, 八仙出處東遊記) in the second half of the 16th century. As far as I can discover, *none* of the Yuan or early Ming *zaju* plays in which the Eight Immortals make an appearance and are identified by name contains all of the eight as they subsequently came to be

(40) 浦江清 "八仙攷" in 清華學報 11/1 (1936).

(41) In the sense that the most important thing about them was what they looked like, not what they did.

(42) See 吳自牧, 夢梁錄 (in 東京夢華錄, 外四種 Shanghai 1956) p. 149 and Jacques Gernet, *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole*, Hachette 1959, p. 209.

(43) A good example is Zhu Youdun's (朱有燉) *Donghua xian san du shi chang sheng* (東華仙三度十長生), an elaborately costumed court masque with songs and dances, no doubt written to celebrate some royal or imperial birthday.

(44) The list of 院本 in 輟耕錄 includes a 八仙會. See 胡忌, 宋金雜劇考 Shanghai 1957, p. 174. Jia Zhongming's play *Jin Anshou* (賈仲名, 金安壽; 元曲選 No. 63) has Jurchen characters. Its last act, which looks like a recycling of earlier material – perhaps an old 院本 – consists of songs and dances by the Eight Immortals. Zhu Youdun's *Shen xian hui* (朱有燉, 神仙會) actually has a 院本 in the second act which is performed by the Eight Immortals in honour of someone's birthday. Significantly this takes place inside a house of prostitution (a 院).

identified. Only one play, Fan Zian's *Bamboo-leaf Boat*[45] contains the single lady of the group, He Xiangu (何仙姑). In *Yue yang lou, Cheng nan liu* and *Sheng xian meng* the immortal Xu Shenweng (徐神翁) (identified by his iron flute) takes the place of the lady, whilst in *Iron Crutch Li* (鐵拐李 *Yuan qu xuan* No. 29) we find her place taken by Zhang Silang (張四郎). Even in *Bamboo-leaf Boat*, the only *zaju* play in which He Xiangu appears as one of the Eight Immortals, the list is not the one we are familiar with nowadays, since we find Xu Shenweng, this time taking the place of Cao Guojiu (曹國舅).

Was the popular notion of the Eight Immortals, as it finally came to be, influenced by some folk memory of Wang Zhe and his Seven Apostles, one of whom was a woman? According to both Wu Yuan-tai's *Journey Back East* and several of the plays, the Eight Immortals seem, in the popular imagination, to have spent most of their time commuting between the Western Paradise, where they went at the invitation of Xiwangmu (西王母) to parties at which the peaches of immortality were consumed, and their home at the eastern end of the world in the Islands of the Blest. Is this, too, a folk memory of the eastward and westward journeyings of Wang Zhe and the other Quanzhen patriarchs? Penglai is not only the name of one of the Islands of the Blest; it is also another name for Dengzhou, which was one of the Quanzhen centres in Shandong; it is also constantly used in the writings of the Quanzhen patriarchs as a symbol of transcendental bliss.

And what in fact did induce Wang Zhe to make his extraordinary journey east? He was told by "two men dressed in white felt" that he would find a ready-made audience for his teachings on the shores of the Eastern Sea. Why did he make a beeline for Ninghai, and why were all his first converts Ninghai men? We know that there was a thriving Manichaean community at this time at the other Ninghai in Zhejiang;[46] could the two young men have been Manichaeans who told him about a community of the faithful at a place called Ninghai "on the Eastern Sea" and did he simply go to the wrong one? Stranger things have happened in the history of travel. Columbus was much farther from where he thought he was when he discovered America. Whatever it was that prompted its crazed founder to make his extraordinary journey, it is an historical fact that the Quanzhen sect had two centres, one in the east and one in the west, and that conversions were made by the patriarchs on their journeys between them. The plays in which one or other of the Eight Immortals looks down in the course of his aerial travels and sees a mysterious light emanating from some fallen spirit ripe for conversion can be thought of as a popular mythologizing of this historical fact.

(45) 范子安, 竹葉舟. 元曲選 No. 60.

(46) See Chavannes and Pelliot's "Un traité manichéen retrouvé en Chine", *Journal Asiatique* 1913. The reference to a 12th century Manichaean community at Ninghai, Zhejiang, occurs in a footnote on 三山鎮. There were probably quite a few pockets of Manichaeism in China and Central Asia at this time. Waley (op. cit. p. 80) thought that Changchun might have met Manichaeans at Beshbalig, where he met the Great Khan; and M. Demiéville referred in his *Oriente Poliano* article to Marco Polo's discovery of a Manichaean community in Fujian. (See also Leonardo Olschki's "Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China" in *Asiatische Studien* 5 (1951).

A SUNG EMBASSY DIARY OF 1211–1212: THE *SHIH-CHIN LU* OF CH'ENG CHO

BY

HERBERT FRANKE

Abbreviations:

CFTC	*Chi-fu t'ung-chih* 畿輔通志 (Shanghai 1934: Commercial Press)
CS	*Chin-shih* 金史 (Peking 1975: Chung-hua shu-chü)
DKJ	Morohashi Tetsuji, *Dai Kanwa Jiten* (Tokyo 1955–1960: Taishū-kan Shoten)
ITC	*Chia-ch'ing ch'ung-hsiu I-t'ung chih* 嘉慶重修一統志 (Ssu-k'u shan-pen ts'ung-shu hsü-pien ed., Taipei 1967: Commercial Press)
LPL	Fan Ch'eng-ta 范成大, *Lan-p'ei lu* 攬轡錄 (Ts'ung-shu chi-ch'eng ed., vol. 3110, Shanghai 1936: Commercial Press)
PHJL	Lou Yüeh 樓鑰, *Pei-hsing jih-lu* 北行日錄 (Chih-pu-tsu chai ts'ung-shu ed.)
PYL	Chou Hui 周煇, *Pei-yüan lu* 北轅錄 translated by Édouard Chavannes, "Pei Yuan Lou. Récit d'un voyage dans le Nord", *T'oung Pao* Série II vol. V (1904) 163–192
SCPMHP	Hsü Meng-hsin 徐夢莘, *San-ch'ao pei-meng hui-pien* 三朝北盟會編 (repr. Taipei 1962: Wen-hai ch'u-pan she)
SH	Fan Ch'eng-ta, *Shih-hu chü-shih shih-chi* 石湖居士詩集 (SPTK ed.)
SPTK	Ssu-pu ts'ung-k'an
SS	*Sung-shih* 宋史 (Peking 1977: Chung-hua shu-chü)
TM	*Chung-kuo ku-chin ti-ming ta tz'u-tien* (Shanghai 1930: Commercial Press)
TSCC	Ts'ung-shu chi-ch'eng

I. INTRODUCTORY REMARKS

The first European scholar to study in depth the diaries of Sung envoys sent to the Northern courts of Liao and Chin was Édouard Chavannes. His article "Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen" in *Journal Asiatique* 9e

série tome IX (1897) 377–441 and tome XI (1898) 351–439 is indispensable even today as a collection of source materials for the historical geography of Northern China and Manchuria in the middle ages and for procedures regulating diplomatic missions. The article includes a translation of the diary of Hsü K'ang-tsung who was sent to the Chin court in 1125 (op. cit., 1898, 361–439) and an itinerary giving the distances between postal stations of the route from the border town of Ssu-chou on the Huai River to the Supreme Capital of Chin (Hui-ning in Northeastern Manchuria). Some years later Chavannes published an annotated translation of the *Pei-yüan lu* (PYL, see list of abbreviations) which is a diary of the courtesy embassy sent by the Sung court to Chin in 1177 to congratulate the Chin emperor Shih-tsung on his birthday. Chavannes has been the teacher of Paul Demiéville to whose memory the present volume is dedicated and the author of these lines has therefore decided to chose as a subject of his tribute to the memory of the great master of French and international sinology another Sung embassy report. It is at the same time an attempt to continue a line of research which has been so successfully initiated by the teacher of Paul Demiéville.

Although it was the duty of envoys to report on their mission the number of Sung diaries preserved is quite small. Bibliographical information on diaries recording missions to the Northern courts has been supplied by Paul Pelliot,[1] and later by K.K. Flug.[2] Recently a survey of the literature on Sung missions to the Chin has been given by the eminent Russian specialist on Jurchen history, M.V. Vorob'ev.[3] The following reports or diaries seem to be extant to-day:

1) 1125 embassy (translated by Chavannes, see above).
2) 1142 embassy: Wang Jo-chung 王若仲, *Pei-shou hsing-lu* 北狩行錄, preserved in SCPMHP ch. 211, 2b–12b.
3) 1169–1170 New Year embassy: Lou Yüeh, *Pei-hsing jih-lu* (PHJL, see list of abbreviations and Yves Hervouet (ed.) *A Sung Bibliography* (Hong Kong 1978: The Chinese University Press) 166).
4) 1170 ad hoc embassy concerning the return of Sung Ch'in-tsung's coffin: Fan Ch'eng-ta, *Lan-p'ei lu* (LPL, see list of abbreviations and Y. Hervouet, *Sung Bibl.* 164–165).
5) 1177 birthday embassy: Chou Hui, *Pei-yüan lu* (PYL, translated by Chavannes, see above and Y. Hervouet, *Sung Bibl.* 338).
6) 1212 New Year embassy: Ch'eng Cho 程卓 (T. Ts'ung-yüan 從元) *Shih-Chin lu* 使金錄 (for editions see below).

To these texts can be added an itinerary from the Sung Eastern Capital (K'ai-feng) to Peking, the *Yü-chai hsing-ch'eng* 御寨行程. It is written by Chao Yen-wei 趙彥衛 who was a *chin shih* of 1163 and included in his *Yün-lu man-ch'ao*

(1) Paul Pelliot, "Notes de bibliographie chinoise", BEFEO IX (1909) 239–240 note 1.

(2) Konstantin Konstantinovič Flug (1893–1941), *Istorija kitaiskoi pečatnoi knigi sunskoi epochu X–XIII vv.* (Moscow – Leningrad 1959; Academy of Sciences of the USSR), 211–221. On diaries of Sung embassies to the Chin, see ib. 219–220.

(3) M.V. Vorob'ev, "Putevye zametki Sunskich poslov v gosudarstvo Čžurčženei Czin"', in: *10ja Naučnaja Konferencija Obščestvo i Gosudarstvo v Kitae. Tezisi i dokladi* Čast' 1 (Moscow 1979: ANSSSR, Institut Vostokovedenija) 126–133. For a short summary of Ch'eng Cho's *Shih-Chin lu* see ib. 130–131.

雲麓漫抄 (ed. Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan ch. 2, 4a–b). This itinerary differs considerably from the distances given in Hsü K'ang-tsung's diary and the itinerary of Chang Ti.[4]

Other embassy diaries are known only by title through various catalogs, chiefly the *Chih-chai shu-lu chieh-t'i* 直齋書錄解題. They include the following lost works:

1) Condolence embassy of 1124: Lien Nan-fu 連南夫, *Hsüan-ho shih-Chin lu* 宣和使金錄 (*Chih-chai*... ed. Basic Sinological Series, 1939, p. 198). The embassy is recorded SS ch. 22, 413 and CS ch. 60, 1391. Lien Nan-fu lived 1086–1143.
2) Peace treaty embassy of 1142: Ho Chu 何鑄 (1088–1152), *Feng-shih tsa-lu* 奉使雜錄 (*Chih-chai*... 198). Ho Chu had been instrumental in securing the peace treaty between Sung and Chin (CS ch. 60, 1401; ch. 77, 1755–1756; ch. 79, 1794).
3) Embassy of 1163–1164: Yung Hsi-chi 雍希稷, *Lung-hsing feng-shih shen-i lu* 隆興奉使審議錄 (*Chih-chai*... 198). This diary recorded the embassy of Hu Fang 胡昉 on whose appointment see SS ch. 33, 625. He returned after a successful mission in 1164 (SS ch. 33, 626) when peaceful relations between Sung and Chin had been resumed after Hai-ling wang's attempt to conquer Sung. See also CS ch. 61, 1419.
4) Embassy of 1172: Yao Hsien 姚憲 1119–1178, *Ch'ien-tao feng-shih lu* 乾道奉使錄 (*Chih-chai*... 199). This embassy was to congratulate the Chin for a rise in rank of the ruler, see CS ch. 61, 1430 and SS ch. 34, 653. The mission was unsuccessful because of a quibble over the presentation of the state-letters.
5) Embassy of 1189: Cheng Yen 鄭儼, *Feng-shih chih-li lu* 奉使執禮錄 (*Chih-chai*... 199). This embassy was to congratulate Chin Shih-tsu for the New Year but the Chin emperor had died (January 20, 1189) when the Sung envoys arrived. See SS ch. 35, 690 for the appointment of the envoy Cheng Ch'iao 鄭僑 and also CS ch. 61, 1449.
6) Embassy for congratulating on the Chin emperor's birthday in 1211: Yü Jung 餘嶸 (1162–1237), *Shih-Yen lu* 使燕錄 (*Chih-chai*... 199). This embassy did not reach Yen (Peking) because of a Mongol invasion and had to return, see SS ch. 39, 757.

Chih-chai... 198 lists also a text which is not an embassy diary in the strict sense but which would have supplied interesting data on Chin embassies to Sung if it had survived. This is the anonymous *Kuan-pan jih-lu* 館伴日錄 "Diary of a Hostel Attendant" dated 1154.

In addition to the diaries listed above we find another relevant text listed in the *Chao-te hsien-sheng Ch'ün-chai tu-shu chih* 昭德先生郡齋讀書志 (ed. Wan-yu wen-k'u) vol. 3 ch. 5A, *fu-chih* p. 576, namely the *Feng-shih Chin-kuo yü lu* 奉使金國語錄 by Chang I 章誼 (1078–1138). Chang I had been eambassador to the Chin in 1134 (for his appointment see SCPMHP ch.157, la). The title *yü-lu* "Record of the Conversations" suggests, however, that this text was not a travel diary but rather a report on Chang's unsuccessful negotiations with the Chin. Not a

(4) Analysed in Édouard Chavannes, "Voyageurs chinois...", JA 1898, 363–371.

few similar texts are preserved, either in full or in excerpt, in the SCPMHP, for example the *Chia-yin t'ung-ho lu* 甲寅通和錄 by Wang Hui 王繪 (SCPMHP ch.161, 4a-11b). Texts of this kind are, of course, interesting as a source for the negotiations between Sung and Chin but lack the special feature of the embassy diaries proper which report on conditions in a "foreign" country.

The *Shih-Chin lu* by Ch'eng Cho (1153–1223) is of some interest because it is the latest extant diary of a Sung embassy to Chin. A full translation seems therefore be justified. The author Ch'eng Cho was a successful official under the Southern Sung. Biographical sources on him have been assembled in Ch'ang Pi-te 昌彼得 et al., *Sung-jen chuan-chi tzu-liao so-yin* 宋人傳記資料索引 vol. IV (Taipei 1975: Ting-wen shu-chü) 3001. The following biographical data are taken from the two major sources on Ch'eng Cho. These are the funerary inscription composed by Wei Ching 衛涇[5] who had obtained the *chin-shih* degree together with Ch'eng Cho in 1184, and the account of conduct (*hsing-chuang*) written by Fu Po-ch'eng 傅伯成 (1143–1226) in 1225 after Ch'eng's death.[6]

None of Ch'eng Cho's direct ancestors seems to have been very prominent. His great-grandfather was Ch'eng Shih-yüan 程士元, his grand-father Ch'eng Ch'üan 程畎 and his father Ch'eng Shih-ch'ang 程世昌; his mother came from a Chu 朱 family. His uncle, however, was the famous scholar-official Ch'eng Ta-ch'ang 程大昌 (1123–1195) who had served at the court of emperor Sung Hsiao-tsung.[7] Ch'eng's home was Hsiu-ning 休寧 in modern Anhwei province. He was primus in the *chin-shih* examinations of 1184. From then on his career seems never to have been interrupted through implication in factional struggles or involvement in scandals connected with his offices. We give here a summary list of the more important stations of his career.

1184 Finance Inspector (*ssu-hu*) in Yang-chou 揚州
1190 Assistant Sub-prefect (*hsien-ch'eng*) of Ch'ung-jen 崇仁 County
1198 Prefect of Lung-ch'üan 龍泉 County
1205 Official for controlling the examination papers in the Examination Bureau of the Ministry of Rites (*li-pu kung-yüan*)

(5) Wei Ching, *Hou-lo chi* 後樂集 (ed. Ssu-k'u ch'üan-shu chen-pen ch'u-chi) ch. 18, 18a–26a.

(6) The *hsing-chuang* by Fu Po-ch'eng can be found in the *Hsin-an wen-hsien chih* 新安文獻志 of Ch'eng Min-cheng 程敏政 (1445–1499, see L.C. Goodrich-Chaoying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography* (New York 1976; Columbia University Press) vol.I, 552) in ch. 74, 2b–11a. This collection of literary productions by persons from Hsin-an includes also a text of the *Shih-Chin lu* by Ch'eng Cho. The *Hsin-an wen-hsien chih* was printed in 1497; the preface is dated Hung-chih 3rd year (1490). I had no access to the original but could consult the microfilm in the series Rare Books of the National Library Peking, text no. 1718, reel 763. The *hsing-chuang* is also to be found in the *Ch'eng-shih i-fan chi* 程氏貽範集, *i-chi* ch. 11, 10a-23b. This text which is also compiled by Ch'eng Min-cheng is only available as a manuscript but a microfilm is included in the series mentioned above (text no. 1003, reel 466).

(7) Ch'eng Ta-ch'ang had some expertise in the problems concerning China's northern borders. He was author of a work in 6 ch. *Pei-pien pei-tui* 北邊備對 "Ready Answers on the Northern Borders" (see also SS ch. 203, 5104 and *Chih-chai* ... ch. 8, 258) which he had compiled in order to be able to answer emperor Hsiao-tsung's questions on border problems. Only fragments are preserved and all modern editions go back to the excerpts in T'ao Tsung-i's *Shuo-fu* 說郛 (repr. Taipei 1963: Hsin-hsing shu-chü) ch. 52, la–7a. The preface is dated 1191. On Ch'eng Ta-ch'ang see also H. Inaba in H. Franke (ed.), *Sung Biographies* vol.1 (Wiesbaden 1976: Franz Steiner) 179–182.

1205 Registrar in the Court of Imperial Family Affairs (*tsung-cheng ssu chu-pu*)
1206 Executive Assistant in the Court of Agricultural Supervision (*ssu-nung ssu-ch'eng*)
1210 Assistant Justice in the High Court of Justice (*ta-li ssu-ch'eng*)
1211 Division Chief in the Ministry of Justice (*hsing-pu yüan-wai-lang*). Appointment as envoy to Chin
1212 Office Chief in the Ministry of Justice (*hsing-pu lang-chung*)
1218 Pacification Commissioner (*an-fu shih*) for Fukien province and prefect of Fu-chou 福州
1219 Vice-director of the Imperial Library (*pi-shu shao-chien*)
1222 Signatory Official of the Bureau of Military Affairs (*ch'ien-shu shu-mi-yüan shih*), shortly afterwards Administrator (*chih*) of this office.[8]

In the summer of 1223 Ch'eng Cho fell ill and died at the age of 71 on the 5th day of the VIth month of the 16th year Chia-ting (July 4, 1223). He was buried in the Dragon Hill (Lung-shan) in Ch'ang-shou Village (Ch'ang-shou hsiang 長壽鄉) in She 歙 county (modern Anhwei). He was granted the customary posthumous promotions and canonized as Cheng-hui 正惠 "Straight and Benevolent". His wife née Chu (perhaps from the same family as his mother) had died much earlier in 1198. He had only one son who died shortly after him in 1224. He had two daughters. The elder daughter was married to a son of Yao Ying 姚穎 (1150–1183) who had been primus in the *chin-shih* examinations of 1178. The younger daughter had not married. Both daughters were already dead by 1223. Ch'eng Cho had one grandson, Ch'eng Kang-chung 程剛中 who in 1223 held a very minor office, that of temple intendant in the western capital (*chien hsi-ching chung-yüeh miao*), and two granddaughters.

The funerary inscription by Wei Ching mentions that he composed 10 *chüan* of memoranda (*tsou-i*) and collected works (*wen-chi*) in 20 *chüan*. All these works are, however, lost. Ch'eng Cho also compiled an anthology of literary productions written by scholars from Fu-chou. This collection had 40 *chüan* and was titled *Ch'ing-yüan wen-chi* 清原文集. It is not preserved but a preface to the collection written by Chen Te-hsiu 眞德秀 (1178–1235) is extant.[9] Apart from two poems included in the *Sung-shih chi-shih*[10] nothing but the *Shih-Chin lu* seems to have survived of Ch'eng Cho's writings.

The first edition of the *Shih-Chin lu* is perhaps the text included in the *Hsin-an wen-hsien chih* ch. 34, and printed in 1497.[11] I could not locate other Ming or

(8) Translations of titles follow as a rule E.A. Kracke, Jr., *Translation of Sung Civil Service Titles* (Matériaux pour le Manuel de l'Histoire des Song, Paris 1957), and Chang Fu-jui, *Les Fonctionnaires des Song. Index des Titres* (Paris 1962: École Pratique des Hautes Études, Sixième Section).

(9) Chen Te-hsiu, *Hsi-shan hsien-sheng Chen Wen-chung kung chi* 西山先生眞文忠公集 (ed. SPTK) ch. 27, 3b–5a. According to Chen's preface the task of compiling an anthology of Fukienese authors had first been entrusted to Li Fang-tzu 李方子, a *chin-shih* of 1214 who had been a pupil of Chu Hsi (SS ch. 430, 12790–12791).

(10) *Sung-shih chi-shih* 宋詩紀事 (ed. Wan-yu wen-k'u) ch. 55, 1437–1438. These two poems by Ch'eng Cho are lyrical impressions prompted by sceneries in Sung territory and have no relation to his embassy.

(11) See above note 6.

Ch'ing editions of the text. A Ming manuscript has, however, been included in the series of microfilms of rare books of the National Library Peking as no. 328. It is a very carefully written copy which was perhaps intended as master copy for a xylograph edition and practically identical with the text in ch. 34 of the *Hsin-an wen-hsien chih*. Unfortunately the colophon cannot be dated. The only date given in the colophon is the cyclical date *keng-hsü*. The copyist's name was Ch'i Chung-yin 齊中因 who could not be identified. The manuscript belonged to the Ming ts'ung-shu t'ang 明叢書堂. It is very probable that it is identical with the manuscript listed in the catalog of rare books in public libraries[12] in Taiwan belonging to the Ming ts'ung-shu t'ang and kept in the National Central Library under the title of *Lao-ch'üan lu* 勞全錄 by Ch'eng Cho. The term *Lao-ch'üan* can be loosely translated as "having gone through trouble and come back intact"; it could be an alternative title for the *Shih-Chin lu*. The Ssu-k'u catalog has an entry on the *Shih-Chin lu*;[13] the work was, however, not copied for the imperial collection but relegated to the section of books of which only a bibliographical note was made (*ts'un-mu*). The Ssu-k'u editors criticize that the diary is too brief and summary and therefore of no value for historical research; they add that only trifling matters are recorded. The copy on which this entry is based came from private possession and the catalog does not state if it was a printed or manuscript text.

There are two current modern editions of the text, one in the *Pi-lin-lang kuan ts'ung-shu* 碧琳琅館叢書 (1909) and one in the *Yü-kuo ts'ung shu* 芋國叢書 (1935). For our translation the *Pi-lin-lang kuan* text has been used throughout along with the Rare Books microfilm no. 328. Occasional variant readings of the film are listed in the notes and marked F.

II. TRANSLATION OF THE *SHIH-CHIN LU*

Chia-ting, 4th year, IXth month, 28th day (November 6, 1211)

An imperial decree appointed Ch'eng Cho, *ch'ao-san lang*,[14] division chief in the Ministry of Justice, on leave as *ch'ao-ch'ing ta-fu*,[15] probationary Minister of Works, Founding Marquess (*k'ai-kuo hou*) of Ch'ing-hua 清化 Commandery,[16] enfeoffed with one thousand families with an actual revenue of one hundred families,[17] honored with a purple and gold fish-shaped pouch, as state-letter envoy to congratulate the state of Chin for the New Year. Chao Shih-yen 趙師嵒,[18] Regional Defense Com-

(12) *T'ai-wan kung-tsang Shan-pen shu-mu shu-ming so-yin* (Taipei 1971: National Central Library) vol. *hsia*, 1208.

(13) *Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao*, ed. in 4 vols. (Shanghai 1933: Commercial Press) vol. 2, 1151.

(14) *ch'ao-san lang* was no. 20 of the Sung prestige titles, carrying the rank B7.

(15) *ch'ao-ch'ing ta-fu* was no. 13 of the Sung prestige titles, carrying rank B5.

(16) Ch'ing-hua Commandery corresponds to Pa, i.e. Ch'ung-ch'ing in modern Szechwan.

(17) *shih-feng* 實封 means "actual enfeoffment", cf. Robert Des Rotours, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée* (Leiden 1947: E.J. Brill) tome I, 50. According to DKJ vol. 3, 1093/III this had become under the Sung a mere empty rank without actual revenues.

(18) Chao Shih-yen was the seventh son of Chao Po-kuei 趙伯圭 (1119–1196) who was an

mandant (*fang-yü shih*) of Chung-chou 忠州,[19] Administrator of the High Office of Imperial Family affairs (*chih ta-tsung cheng shih*), Military Commissioner (*ch'eng-hsüan shih*)[20] of Chao-hsin Commandery[21] (昭信軍), Grand General of the Left Martial Guard (*tso wu-wei shang chiang-chün*), Founding Earl (*k'ai-kuo po*) of T'ien-shui 天水 County,[22] enfeoffed with seven hundred families, was appointed as deputy state-letter envoy to congratulate the state of Chin for the New Year.

XI[th] month, 5[th] day *kuei-ch'ou* (December 11, 1211)

We took leave from the (imperial) estrade.

11[th] day *chi-wei* (December 17, 1211)

We left the gates of the state capital (i.e., Hangchow).

24[th] day *jen-shen* (December 30, 1211)

We reached Hsü-i 盱眙 Commandery.[23]

25[th] day *kuei-yu* (December 31, 1211)

We sent the general residing in Hsü-i Commandery to Ssu-chou 泗州[24] in order to inquire if the advance party (*hsien-p'ai*)[25] had already arrived.

27[th] day *i-hai* (January 2, 1212)

We asked again. The Escort Commissioner (*chieh-pan shih*) and his deputy had arrived.

28[th] day *ping-tzu* (January 3, 1212)

We sent the master of ceremonies (*chang-i*)[26] Kao Tsung-yü 高宗愈 and others to cross the Huai and hand over our titles and ranks (*hsien*). Afterwards they transmitted together with the Northern *shu-piao* Chang Chen-heng 張震亨 and the advanced party *shu-piao* Wan-yen Su 完顏速 the names[27] and ranks of the (Chin) Escort Commissioner and his deputy to the Banquet Hostel 燕館[28] of Hsü-i. The Commissioner was Li Hsi-tao

elder brother of the Sung emperor Hsiao-tsung, cf. SS ch. 244, 8689. For biographical sources on Chao Shih-yen see also *Sung-jen chuan-chi tzu-liao so-yin* vol. 4, 3555–3556. The titles and ranks given in the text are all military. Later, in 1221, he was promoted to prefect of Wu-chou 婺州 from the rank of Military Governor (*chieh-tu-shih*) of An-yüan Commandery 安遠軍. The dates of his birth and death are unknown.

(19) Chung-chou was a prefecture on the upper Yangtse river in Eastern Szechwan.

(20) This office was created in 1117, cf. Chang Fu-jui, op. cit. no. 2235.

(21) The seat of Chao-hsin Commandery was Ch'ien-chou 虔州 in modern Kiangsi province.

(22) T'ien-shui county was situated in the northwestern part of the Northern Sung empire in modern Shansi province. In 1211 it was outside the Sung territory so that the feudal rank of Chao Shih-yen was named after a region *in partibus infidelium*.

(23) Hsü-i was the border town of Sung on the Huai River through which all embassies to Chin had to pass.

(24) Ssu-chou was the Chin border town opposite Hsü-i and a licensed border market for trade with the Sung. All Sung embassies started their voyage into Chin territory from there.

(25) *hsien-p'ai* 先排 "advance rank, advance party" must be the name of a Chin office. It is, however, not mentioned in Chin or Sung sources, nor listed in the dictionaries. In the entry of the *Shih-Chin lu* for the 28th day we find for Wan-yen Su the title *hsien-p'ai shu-piao* 先排書表. *shu-piao* could be translated as "(official) presenting the documents". The *shu-piao* of Chin, according to CS ch. 38, 870, had the duty to meet the foreign envoys at the border and to check their credentials.

(26) *chang-i* 掌儀 is not mentioned in Chang Fu-jui, op. cit., nor in the CS.

(27) *ko* 各 in the text is a misprint. F has the correct reading ming 名.

(28) The Banquet Hostel Yen-kuan was the place where Sung embassies stayed in Hsü-i

李希道, *ta-chung ta-fu*,[29] Director (*lang-chung*) of the Ministry of Finance, and his deputy was P'u-ch'a Hsin 蒲察信, General of Vast Authority (*kuang-wei chiang-chün*)[30] and Vice-Commandant of the Eastern Upper Postern (*tung shang-ko-men fu-shih*).[31] According to the old ceremonial we drank standing. After three cups the *shu-piao* left.

29th day *ting-ch'ou* (January 4, 1212)

The military escort officers and their subordinates crossed the Huai first, and loaded the presents. Suddenly it began to rain. We waited until the (Chin) Escort Commissioner and his deputy had come to the ferry pavilion (*chin-t'ing* 津亭).[32] I, Cho and the others then went on board the boat and entered the interior of the pavilion on horseback, we saluted from a distance according to the standard custom. Then we bowed to Hsi-tao and Hsin and ascended to the inner court. After three rounds of wine we took separate seats and rested for a while. The officers and subordinates of the military escort took part together with the left *hsien-p'ai* Wan-yen Su and the right *hsien-p'ai* Wan-yen Nan-hai 完顏南海. Then the envoy and the deputy mounted their horses and bowed. We all went together into the postal station of Ssu-chou. There the standard and ad hoc presents were investigated for a private view, and information was given that everything was in order. At the time of the second night-watch we all mounted the carriages. Light snow. At night-time we travelled 60 *li*.

30th day *mou-yin* (January 5, 1212)

Clear. Morning stop[32a] in the postal station of Lin-huai 臨淮 County.[33] Then we travelled for 80 *li*. When we reached Ch'ing-yang chen 青陽鎮[34] it was already the time of the second night-watch.

XIIth month 1st day *chi-mao* (January 6, 1212)

Frosty and clear. Morning stop in Hung 虹 County.[35] Following the course of the Pien River 汴河 we travelled for 80 *li* and reached the postal station of Ling-pi 靈壁 County[36] where we had a night-rest. Halfway there is the tomb of Yü Chi 虞姬[37] at the left side of the road. The chiliarch (*ch'ien-hu*) of the military secort and the *hsien-'pai* all rode for a hunt

before crossing into Chin territory. See also PYL and PHJL *shang*, 10a.

(29) The Chin prestige title *ta-chung ta-fu* had the same rank B4, 1 as the corresponding title in the Sung hierarchy. Cf. CS ch. 55, 1221.

(30) *kuang-wei chiang-chün* was a Chin military prestige title with the rank A5, cf. CS ch. 55, 1222.

(31) On the *tung-shang-ko-men shih* which was an office in charge of palace ceremonies see CS ch. 56, 1258.

(32) The ferry pavilion on the Chin bank of the Huai River is also mentioned in PYL 166.

(32a) *tsao-tz'u* 早次. This was a pause for breakfast, cf. the corresponding term *tsao-shih* 早食 in the PHJL.

(33) Lin-huai is in modern Anhwei 20 *li* northeast of Feng-yang. See also PYL 170 and TM 1292/III.

(34) TM 572/III. The town is in modern Anhwei north of Ssu-hsien.

(35) The county of Hung belonged to Ssu prefecture. See PYL 171 and TM 667/IV.

(36) For the location see PYL 171 and TM 1399/II.

(37) Yü Chi was a concubine of Hsiang Yü, see PYL 171–172 and DKJ vol. 9, 1074/III.

in a group in the open land. In the low grass they cocasionally caught river-deer and hares. At night we travelled 60 li. Light snow.

2nd day *keng-ch'en* (January 7, 1212)

Morning stop in the postal station of Ching-an chen 靜安鎮.[38] It was already white because of the snow. After 60 *li* we reached Yung-feng 永豐 postal station in Su 宿 Prefecture.[39] Next to the prefectural administration there is at left the Court of Justice (*ssu-hou ssu*)[40] and at right the Inspectorate of Prisons (*ssu-yüeh ssu*).[41] From then on we asked repeatedly the carriage coolies about the military actions of the Chin caitiffs. Some said that there had been a written edict stating that the Tatars (*ta-tan*) had already withdrawn. Others said that they had not yet withdrawn, and that in the contrary many conscripted soldiers had been used to meet the crisis. What they said was contradictory. Carriage coolies who had come also said that they had been suffering from excessive exactions by the authorities, and that there was poverty and want among the population; fathers, sons, elder and younger brothers had not seen each other for a long time because of the conscription for the army. Their words were full of resent and sorrow. At night we travelled 45 *li*.

3rd day *hsin-ssu* (January 8, 1212)

Clear. Morning stop at Ch'i-tse chen 蕲澤鎮.[42] After 45 *li* we reached Liu-tzu chen 柳子鎮[43] and had a night-rest. In the West we could see from a distance the Feng-huang shan 鳳凰山. We met many carriages of the Northern envoys on their way south; they were the envoys to congratulate our court for the New Year. At night we travelled 60 *li*.

4th day *jen-wu* (January 9, 1212)

Clouded. Morning stop at Yung-ch'eng 永城 County.[44] After 70 *li* we reached Hui-t'ing chen 會亭鎮[45] and had a night-rest. It was very cold and towards the evening it began to snow. At night we travelled 45 *li*.

5th day *kuei-wei* (January 10, 1212)

Morning stop at Ku-shu 穀熟 County.[46] After 45 *li* we reached the Southern Capital which is now changed into Kuei-te 歸德 Prefecture.[47] Before we entered the town we passed the tomb of Lei Wan-ch'un 雷萬

(38) Ching-an chen is in modern Anhwei, see TM 1253/II.

(39) Su Prefecture corresponds to modern Su County, see TM 789/II.

(40) This court existed in all defense prefectures of the Chin empire (CS ch. 57, 1314). It was also in charge of registration and census of the population.

(41) On this office see CS ch. 57, 1316.

(42) Ch'i-tse chen belonged under the Sung to Su Prefecture in Huai-nan East, see Hope Wright, *Geographical Names in Sung China* (Matériaux pour le Manuel de l'Histoire des Song, Paris 1956: École Pratique des Hautes Études), 16. It is not mentioned in the CS.

(43) Liu-tzu chen is 80 *li* west of Su County. See TM 632/II and Hope Wright, *Geographical Names* 106.

(44) Yung-ch'eng is west of Su prefecture, see PYL 172.

(45) Hui-t'ing chen (TM 1020/II) in Yung-ch'eng county had the same name as today.

(46) On Ku-shu county see also PYL 173. The modern name is Ku-shu chi.

(47) Under the Sung the town of Kuei-te, modern Shang-ch'iu 商丘 was the Southern Capital (Nan-ching). See also PYL 173.

春.[48] It is surrounded by a small bridge, and the inscription tablet reads "Tomb of the Loyal and Brave Mr. Lei". We entered (Kuei-te) through the Yang-hsi 陽熙 Gate[49] and reached the Sui-yang 睢陽 postal station. To the left is the Lung-hsing ssu 隆興寺, the place where emperor Kao-tsung ascended the throne.[50]

6th day *chia-shen* (January 11, 1212)

Clear. Morning stop at Ning-ling 寧陵 County[51] where we entered Yung-ning 永寧 postal station which is now changed into Ch'ang-ning 長寧. After 60 *li* we reached Kung 拱 Prefecture and had a night-rest. This (prefecture) is now changed into Sui-chou 睢州.[52] At night we travelled 60 *li*.

7th day *i-yu* (January 12, 1212)

Clear. Morning stop at Yung-ch'iu 雍邱 County[53] which has now been changed into Ch'i 杞 County. After 60 *li* we reached Ch'en-liu 陳留 County and had a night-rest. We had passed through K'ung-sang 空桑[54] and I-yin Village 伊尹村.[55] In the village many people have the family name of I. The tomb is over 1 *li* north of K'ung-sang. It has a brick mound and the inscription says "Tomb of T'ang's chancellor Mr. I". It is said that the thorny brambles right and left of the tomb are straight as arrows.[56] The postal station of the county town is very big. We were told that it had been the residence of Chang Pang-ch'ang 張邦昌.[57] There is also the site of the temple of the Marquess of Liu 留侯廟.[58]

(48) Lei Wan-ch'un (d. 757) was a general under Chang Hsün 張巡 who defended Kuei-te bravely but unsuccessfully against An-lu-shan's soldiers in 757. He is said to have been hit by six arrows in the face but he did not move so that the enemy took him for a wooden statue. See Giles, *Biogr. Dictionary* no. 63 (where the name is given by mistake as Wan Ch'un), DKJ vol. 12, 44/IV, *Chung-kuo jen-ming ta tz'u-tien* 1346/III, *Hsin-T'ang-shu* ch. 192, *Chiu-T'ang-shu* ch. 1788. The tomb of Lei Wan-ch'un was 1 *li* east of the town (ITC vol. 71, Kuei-te fu 2, 13b and 16b). Fan Ch'eng-ta who passed through the town in 1170 has wirtten a poem on Lei Wan-ch'un's tomb (SH ch. 12, 1b).

(49) Also Chou Hui had passed through the same gate in 1177, PYL 173.

(50) SS ch. 24, 443 records that Kao-tsung was enthroned in the prefectural administration of Ying-t'ien fu 應天府. Ying-t'ien was the Sung name of Kuei-te. The date of the enthronement was June 12, 1127 (see also SCPMHP ch. 102, 1a-b, and PYL 174).

(51) Ning-ling (TM 1090/II, PYL 175) had the same as today.

(52) Sui 睢 is also sometimes written 濉. It corresponds to modern Sui-hsien.

(53) For Yung-ch'iu 邱 F has Yung-ch'iu 丘. The Chin name of Ch'i is also the modern name (Ch'i-hsien).

(54) The text has Huang-sang 皇桑. It is possible that this mistake has occurred because there is a Huang-po shan 皇柏山 in the county of Ch'en-liu (CS, 25, 589). On the county town of Ch'en-liu and its ancient sites see also ITC vol. 69, K'ai-feng fu 2, 2a.

(55) On the Village of I-yin see also PYL 175–176, where the place is called San-chia 三家.

(56) This description of the tomb in our text is identical with the gloss to a poem by Fan Ch'eng-ta on I-yin's tomb (SH ch. 12, 2a).

(57) Chang Pang-ch'ang (d. 1127) was the ephemeral ruler of the puppet state Ch'u under Chin protectorate, who was dethroned after a rule of only 33 days (SS ch. 475, 13789–13793; CS ch. 77, 1758–1759).

(58) Liu Hou is the Han scholar Chang Liang 長良, T. Tzu-fang (d. 189 B.C.). See also PYL 176 where, however, the former temple is not mentioned. Fan Ch'eng-ta wrote a poem on the temple (SH ch. 12, 2a). See also LPL 1.

Wang Yüan-shu 王原叔[59] in his *Chu-chia k'ao* says that the fiefs of Tzu-fang were P'eng-ch'eng 彭城 and Liu-ch'eng 留城 and not Ch'en-liu. Since the time when (the temple) was repaired by command of Sung Wu 宗武[60] it has disappeared long ago. At night we travelled 45 *li*.

8th day *ping-hsü* (January 13, 1212)

At early dawn we arrived outside the gate of the Eastern Capital.[61] I, Cho and the others led the officers and subordinates of the military escort, all dressed in court garments. Together with the Escort Commissioner Li Hsi-tao and the others we all rode on horseback into the An-li 安利 Gate.[62] We passed the Ch'u-hsiang Kung 儲祥宮[63] and the Pin-yao 賓曜 Gate.[64] Then we passed the Ta Hsiang-kuo ssu 大相國寺.[65] Its inscription is written by the hand of emperor Yu-ling 祐陵.[66] The road then turns south to a florishing[67] market. Old and young came together to watch us and some even touched our insignia with their hands. We stayed overnight in the Hui-t'ung kuan 會通館.[68]

9th day *ting-hai* (January 14, 1212)

We stayed in the hostel. The Escort (Commissioner) sent the *shu-piao* Chang Chen-heng and asked for a private view of the number of standard and ad hoc presents sent to Chen-ting 眞定.[69] This was granted accord-

(59) Yüan-shu is the courtesy name of the famous scholar Wang Shu 王洙 (997–1057). He wrote several works on historical geography. The words *Chu-chia k'ao* 諸家考 in our text have been interpreted as the name of a book although the bibliographies do not mention a compilation of this name by Wang Shu. The reference to Wang Shu and his researches is taken more or less verbatim from the gloss to Fan Ch'eng-ta's poem (see note 58).

(60) The name of Sung Wu is not clear. If it refers to an emperor it could be Wu-ti of the Liu-Sung dynasty (r. 420–422) but it is not certain that the place was inside Liu-Sung territory at all.

(61) Eastern Capital (Tung-ching) was a Sung name of K'ai-feng. Under the Chin it had become the Southern Capital, see PYL 176–177, which also records that Chou Hui's embassy personnel changed into courtly dress before entering the former Sung capital.

(62) The gate An-li men was one of the 14 city-gates of K'ai feng (CS ch. 25, 587).

(63) The full name of this Taoist temple is Shang-ch'ing ch'u-hsiang kung 上淸儲祥宮 (PHJL *shang*, 15b, where it is described as badly decayed). It must, however, have been repaired after Lou Yüeh saw it in 1169 because the Chin emperors used it for prayers in 1219 (CS ch. 15, 346) and 1228 (CS ch. 17, 380).

(64) The gate Pin-yao men was originally called Hsin-sung men 新宋門 but the Chin changed its name to Pin-yao men (LPL 1). PYL 177 gives a different history of the names. Chou Hui calls it Hsin-sung men and adds that the "barbarian" name is now Hung-jen 洪仁. This might be identical with the Hsüan jen 宣仁 gate mentioned in CS ch. 25, 587.

(65) On this famous Buddhist temple see ITC vol. 69, K'ai-feng fu 2, 27b, and also Mochizuki Shinkō, *Bukkyō Daijiten* vol. 3, 2603/III-2604/II. A gloss to Fan Ch'eng-ta's poem in the temple mentions also the calligraphy by Hui-tsung and adds that the interior of the temple has been changed according to barbarian style (SH ch. 12, 3a). In LPL 1 Fan says that the temple was in a bad state of repair.

(66) Yu-ling was the name of the tomb of emperor Sung Hui-tsung who is referred to here (DKJ vol. 8, 427/II).

(67) For 羌盛 of the text 美盛 should be read.

(68) The Hui-t'ung kuan was the state hostel where foreign embassies were lodged, see PYL 177.

(69) Chen-ting is in modern Ho-pei on the road to Peking (TM 740/I), north of Shih-chia chuang.

ing to the precedents. We obtained information that the Northern people had issued an edict on the 29th day[70] in which it was said: "Then (the Mongols) reached the capital region from Shan-hsi where they plundered property and cattle and molested the houses (of the people). In the provinces of the Central Capital (Chung-tu, Peking), the Western Capital (Hsi-ching)[71] and in Ts'ang 滄 Prefecture[72] all land-tax for this year shall be reduced or remitted." A servant of the retinue (*ch'eng-ying jen*) said of his own accord that the Tatars' strategy had been to withdraw and that he guessed there would be a great beating in the beginning of spring. By "to beat" (*ta* 打) he ment "to fight" (*chan* 戰).

10th day *mou-tzu* (January 15, 1212)

We were given wine, fruit and a banquet by the Palace Commissioner, Gate Attendant (*ko-men chin-hou*)[73] T'ang-kuo Yüan-tso 唐括元佐; the banquet organizer was Liu Ssu-i 劉思誼, *chung-feng ta-fu*, Military Governor (*chieh-tu shih*) of Ch'in-nan 沁南 Commandery,[74] concurrently Supervising Prefect (*kuan-ch'a shih*) of the internal offairs of Huai 懷 Prefecture, Intendant of River Conservancy and the Affairs of the Ever-normal Granary (*ti-chü ch'ang-p'ing ts'ang shih*), Protecting General (*hu-chün*),[75] Founding Marquess of P'eng-ch'eng 彭城[76] enfeoffed with one thousand families and actual revenues of one hundred families. At the hour *ssu* (9–11 a.m.) I, Cho, and the others went to our seats and performed our salutes. We received wine, fruit and went to the banquet according to the standard ceremonial. At night we travelled 45 *li*. There was a heavy storm and flying dust darkened the sky.

11th day *chi-ch'ou* (January 16, 1212)

Clouded, and even more stormy. Many of our carriages were damaged and had to be repaired before we could proceed further. When we reached Kuo-ch'iao chen 郭橋鎮[77] we had a morning stop. After 45 *li* we reached Yang-wu 陽武 County[78] and had a night-rest. At night we travelled 35 *li*.

12th day *keng-yin* (January 17, 1212)

Clear. We had a morning stop at Yen-chin 延津 County.[79] This is the

(70) This must be the 29th day of the XIth month, but no such edict is recorded in the CS.

(71) Under the Chin the Western Capital was in Ta-t'ung 大同 (Shan-hsi province).

(72) Ts'ang-chou in southern Ho-pei was under the Chin as under earlier dynasties a center of salt production (TM 1032/III).

(73) On this palace office see CS ch. 56, 1259. There were altogether 25 Gate Attendants in the palace.

(74) The seat of Ch'in-nan Commandery was in Huai Prefecture. The town was located northeast of Lo-yang. The modern name is Ch'in yang 沁陽 (TM 1342/II).

(75) Protecting General was a military title which carried the rank B3 (CS ch. 55, 1223).

(76) P'eng-ch'eng is in Kiangsu province. The modern name is T'ung-shan 銅山 (TM 893/III).

(77) This was a suburb of K'ai-feng (CS ch. 25, 589; TM 860/III) northwest of the city.

(78) The old town of Yang-wu is now 28 *li* southeast of the modern county town of Yang-wu (TM 958/III).

(79) On Yen-chin see TM 383/IV. The CS states laconically under the paragraph on Yen-chin (CS ch. 25, 589) "there is the Yellow River". In PYL 178 Yen-chin is wrongly written as

former County of Suan-tsao 酸棗. After 30 *li* we reached the Yellow River. First we passed a little river which had a small bridge. When we reached the Yellow River there was a floating bridge called Milky Way Bridge (T'ien-han ch'iao 天漢橋). For this 96 big pontoons are used, each with ten stone-anchors. Every six pontoons there is a little hut.[80] There were people who are stationed there as guards and have put up a screen where they stand to wait upon (the passengers). We wanted to leave the carriages according to the precedents and to sacrifice to the River. Li Hsi-tao let us know that this was not necessary. So we ordered a captain (*tu-hsia*) to throw a written sacrifice from the middle of the bridge. This text read: "Alas! The divine River originates from Heaven, and the Four Rivers regard him as their ancestor. Splendor emanates from him. The regular sacrifices of our Sung dynasty have now lasted for two hundred years. Now we are separated from this land for a while and the seasonal offerings have been neglected. Embassies with their credentials and well-prepared presents are passing to and fro, carriages and pedestrians alike, which must cross the River, either coming or going. Sometimes they use carriages and bridges, sometimes they will march over solid ice. May the God clearly notice that we have kept our duties as before, and may he deign to accept our offering when we cross the River." After we have finished there came a storm. Then after 40 *li* we reached Wei 衛 Prefecture[81] and the postal station of Ch'i-tse 淇澤. From the station we could see at a distance a watch-tower which had the inscription "Ho-p'ing Commandery (Ho-p'ing chün 河平軍)".[82] Soldiers in armor were posted in front of the station. Among them we noticed a man who was a coolie. Thus we realized that the government soldiers were on a northern campaign (against the Mongols) and that carrier coolies were also used for service. At the time of the third night-watch (ca. 7 a.m.) we travelled for 45 *li*. From the River on northwards the carriage coolies were mostly militia soldiers conscripted from the population, many more than south of the River. There were also increased requisitions of hay and grain from among the population which was quite exhausted and their complaints were without limits. All the servitors on our way came without exception from the trading families, and the cavalry accompanying us on our voyage were also not government soldiers and horses. Wherever we came they had been recruited from conscripted trading families.

13th day *hsin-mao* (January 18, 1212)

Chien 建-chin.

(80) The floating bridge over the Yellow River is also described in PYL 177–178 but there are some differences. In 1177 the bridge was called Shun-t'ien 順天. Chou Hui counted 95 big boats which corresponds quite closely to the 96 boats which Ch'eng Cho noticed. The PYL does not mention a sacrifice to the River God as our texts does, which moreover is called a standard procedure. In 1169 the embassy from Sung did not cross the Yellow River on a floating bridge but by boat (PHJL *shang*, 21a–b).

(81) Wei-chou is identical with modern Ch'i 淇 County (TM 1239/IV).

(82) The seat of the military commandery of Ho-p'ing was in Wei Prefecture (CS ch. 25, 607).

Clear. Morning stop at Wei 衛 County.[83] There we saw from a distance the Ta-hang shan 大行山 and until we reached Yen-ching (Peking) these mountains were constantly within sight. Rising high and drawn out continuously they are really a backbone of the Earth. In the county town there was written on the wall of a shop "Whoever of the deserters from the campaign armies does not show up within five days will be executed. Families which hide them will be punished with banishment." – Since we had crossed the Huai River all our informations received stated that the Chin people had been attacked by the Tatars who had come right to the city-walls. Before that many battles had taken place and each time the Northern (Chin) soldiers had mostly dispersed and fled. – After 70 *li* we reached T'ang-yin 湯陰 County.[84] Before we reached the county-town we passed through a defile where we saw at some distance the tomb of Pien Ch'iao 扁鵲.[85] There is a tradition that the soil on the tomb can cure illness. If one prays and asks for them one can sometimes obtain small pills like cinnabar drugs. At night we travelled 40 *li*.

14th day *jen-ch'en* (January 19, 1212)

Clear. Morning stop at the An-yang 安陽 postal station of Hsiang 相 Prefecture.[86] It is now Chang-te fu 彰德府. In the town there was a printed poster in paragraphs which said that for purchases from three *kuan* upwards paper money must be used, that contravention would be punished with hard labor (*t'u*), and that a reward would be exacted (from the culprit). An explanatory note said: "The punishment is limited to two years of hard labor. The reward (for the informer) will be 50 *kuan* of cash." In the middle of the market are the Ch'in-lou 秦樓 and the Ts'ui-lou 翠樓.[87] In the north we crossed the Chang River 漳河[88] and passed Ts'ao Ts'ao's Chiang-wu wall 講武城[89] which has a circumference of more than 10 *li* The wall has been cut through to make a road. Outside is his (Ts'ao Ts'ao's) alleged tumulus. The Chin people have in the past heightened it. After 60 *li* we reached Tz'u 磁 Prefec-

(83) The old town of Wei-hsien is 50 *li* southwest of the modern town of Jui 㵐 County (TM 1240/II).

(84) For the location of T'ang-yin see also TM 920/II and PYL 178.

(85) On Pien Ch'iao, a famous physician of antiquity see e.g. H.A. Giles, *Biogr. Dict.* no. 396. Also Fan Ch'eng-ta records the superstition that the soil from his tomb is used as a drug (LPL 3 and poem, SH ch. 12, 4a). The sentence on the efficacy of the soil in our text is taken almost verbatim from the gloss to Fan's poem. The tomb is also mentioned PHJL *shang*, 22b but it is only said that much artemisia (*ai* 艾) is growing there and that this weed is more efficient than that from other places. Artemisia is used for moxa therapy in China.

(86) On Hsiang-chou which was the Sung name of the prefecture see PYL 178–179 and TM 1093/II. Chang-te is modern An-yang.

(87) On these two towers see also LPL 3 which says that they were signal-towers and PYL 179. Fan Ch'eng-ta wrote a poem on each of the towers with some additional data on their history (SH ch. 12, 4b–5a).

(88) The Chang River is north of modern An-yang.

(89) This wall is also mentioned LPL 3 and PYL 180. For poems by Fan Ch'eng-ta on this town-wall and the ancient tombs see also SH ch. 12, 5a. According to ITC vol.11, Kuang-p'ing fu 2, 6b the wall is 20 *li* southwest of Tz'u-chou north of the Chang River.

ture.[90] Before entering the town we passed the Fu-yang River 滏陽河[91] which has a stone bridge constructed like the one in Chao Prefecture.[92] The local wine is famous as "Fu-yang Spring". Left of the postal station is the Hsien-ying kuan 顯應觀 and the Temple of Ts'ui Fu-chün 崔府君廟.[93] When this gentleman formerly had been prefect for three days the people worshipped him as loyal and upright. When Kao-tsung was urged by the minister Wang Yün 王雲 (to become emperor) because of his embassy to the (Chin) caitiffs the people of Tz'u beat Wang Yün to death. Kao-tsung wanted to withdraw but had no horse to ride on. A supernatural person then helped him with a horse which carried him south over the River.[94] Today there has been established a hall of worship at the West Lake (near Hangchow). I, Cho, led at night the officers and subordinates of our military escort and we prayed from afar with obeisance to the God that he might protect our coming and going. At night we travelled 60 *li*.

15[th] day *kuei-ssu* (January 20, 1212)

Clear. Morning stop at Han-tan 邯鄲 County[95] which is the old capital of Chao. It is the place where a man of antiquity had the dream of the yellow millet.[96] Ch'in fu-jen of Wen-ti 文帝謹夫人 was a person from

(90) On Tz'u-chou (modern Tz'u-hsien) see TM 1184/IV.

(91) The Fu-yang River was formerly a tributary of the Chang River (TM 1034/III).

(92) The stone-bridge in Chao-chou is mentioned later in our text (17th day *i-wei*, Jan. 22, 1212).

(93) The actual name of Ts'ui Fu-chün is given as Ts'ui Yü 崔珏 in a description of his temple (CFTC ch. 176, 6523/I). ITC vol. 6, Pao-ting fu 4, 7a mentions the temple and 4b the tomb. The name is given there as Ts'ui Tzu-yü 崔子玉. This loyal official was canonized under T'ang Hsüan-tsung as Ling-sheng hou 靈聖侯 and under Sung Chen-tsung as Hu-kuo hsi-an wang 護國西安王. CFTC ch. 175, 6503/I, however, quotes a text which says that the ascription of the temple to Ts'ui Tzu-yü is mistaken. In any case the temple was still frequented for worship under the Chin. PHJL *shang*, 24a records that the Sung embassy of 1169/1170 prayed and burned incense in honor of Ts'ui. It is not impossible that Ts'ui Fu-chün is identical with Ts'ui Yüan 崔瑗 (T. Tzu-yü 子玉) of the Han dynasty who has a biography is *Hou-Han-shu* ch. 82 and who lived 77–142 A.D. He was also a writer and calligrapher (see on him Patricia Buckley Ebrey, *The aristocratic families of early imperial China. A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family* (Cambridge 1978: University Press) 36–49). He had been prefect of Chi 汲 and became famous for his good administration. Later dynasties including the Yüan conferred high posthumous titles on him, see the inscription on the Ts'ui Fu-chün miao in Chi by Ch'eng Chü-fu 程鉅夫 (1249–1318) in *Ch'eng Hsüeh-lou chi* 程雪樓集 (Taipei 1970: National Central Library reprint of 1396 edn.) ch. 13, 10b–11a, dated 1314.

(94) This passage alludes to the precipitous events of 1126. The Sung emperor Kao-tsung, then not yet enthroned, had his military base in the region of Hsiang-chou and Tz'u-chou (SS ch. 23, 434). Wang Yün who has a biography in SS ch. 357 had been a supporter of Kao-tsung's enthronement. He was sent to the Chin as envoy (SS ch. 24, 440). A report of Wang's embassy which took place in November 1126 can be found in SCPMHP ch. 61, 4a–b. A detailed description of the events leading to Wang's death is given in SCPMHP ch. 64, 2b–6a. Wang was killed without premeditation by a crowd on December 6, 1125 (XI[th] mon[st] 21st day). The episode of the supernatural person is not mentioned in SCPMHP.

(95) Han-tan had the same name as today. See also PYL 181–182 for a description of the sights of the town.

(96) Huang-liang meng 黃粱夢. Our text writes wrongly 梁 for 粱. Ch'eng Cho's notes seem to be taken from the gloss to one of Fan Ch'eng-ta's poems (SH ch. 12, 5b). The famous story of

this county.[97] When we left through the northern gate we saw from afar the Ts'ung Terrace 叢臺[98] to the right,[99] which is now a place for selling wine. On the road north of the county town is a shrine for Chung and Lü.[100] After 45 *li* we reached Lin-ming chen 臨洺鎮[101] and had a night-rest. It belongs to Ming 洺 Prefecture.[102] A soldier told us that in Ming Prefecture the bridges have been taken down and the roads blocked in order to keep off the Tatars. At night we travelled 35 *li* and reached Sha-ho 沙河 County[103] where we changed the donkey-drivers, and travelled for another 25 *li*.

16th day *chia-wu* (January 21, 1212)

Morning stop at Hsing-t'ai 邢臺 postal station of Hsing Prefecture.[104] It is called An-kuo Commandery 安國軍[105] and identical with Hsin-te fu 信德府,[106] the old home of Chung and Lü. We passed through gardens with artificial irrigation and reached Nei-ch'iu 內邱 County[107] after 45 *li* where we had a night-rest. The pears of Nei-ch'iu are the best in the whole empire, and jujube plantations stretch without interruption. The coal of Tz'u and Hsing has a black color and produces small flames.[108] At night we travelled 60 *li*.

17th day *i-wei* (January 22, 1212)

Clear. Morning stop at Pai-hsiang 柏鄉 County,[109] P'eng-ch'uan 彭川 postal station. The T'ang treatise states that Yao-shan 堯山 is the Pai-

the dream of the yellow millet is chiefly known through the *Chen-chung chi* 枕中記 by Li Pi 李泌. For a translation see E.D. Edwards, *Chinese Prose Literature of the T'ang Period* vol. II (London 1938: A. Probsthain) 212–215.

(97) Chin 譙 must be a corrupt reading. The gloss to Fan Ch'eng-ta's poem in SH ch. 12, 5b says that Lady Ch'i 戚夫人 of the Han dynasty came from Han-tan. She was a favorite of Han Kao-tsu and the mother of Liu Ju-i 劉如意, King of Chao 趙王. Liu Ju-i built a palace in Han-tan. See H.H. Dubs, *History of the Former Han Dynasty* vol. I (Baltimore 1938: Waverly Press) 169 and E. Chavannes, *Mémoires Historiques* vol. II, 408–411.

(98) This terrace had been originally built in the 3rd century B.C. by the king of Chao (PYL 181). It is situated outside the northern gate of the county town (poem by Fan Ch'eng-ta, SH ch. 12, 6a) and had a kiosk on the top (PHJL *shang*, 24b).

(99) For *ku* 古 of the text F has the better reading *yu* 右.

(100) Chung is Chung-li Ch'üan 鍾離權 and Lü is Lü Tung-pin 呂洞賓. Both are legendary Taoist sages and belong to the Eight Immortals. According to ITC vol. 11, Kuang-p'ing fu 2, 11b a shrine for Lü was 20 *li* north of Han-tan.

(101) Lin-ming county was a *chen* (market-town) under the Sung and Chin (TM 1290/IV). The modern name is Lin-ming kuan 關.

(102) Ming-chou is modern Yung-nien 永年 (TM 647/IV).

(103) The old town of Sha-ho is north of modern Ta-lien 褡褳 (TM 404/I).

(104) The modern name of Hsing is Hsing-t'ai (TM 669/IV).

(105) The seat of An-kuo chün was Hsing-chou (CS ch. 25, 604).

(106) Hsin-te fu was the Sung name of Hsing-chou (Hope Wright, *Geographical Names* 65).

(107) Nei-ch'iu is written Nei-ch'iu 內丘 in F. The town had the same name as today (TM 123/I).

(108) Fan Ch'eng-ta wrote a poem on the pear-gardens of Nei-ch'iu (SH ch. 12, 6b) and says in a gloss that the pears are best when kept for 10 months after being harvested. In a subsequent poem he refers to the jujube gardens of Nei-ch'iu. The fact that Hsing prefecture produces coal is also mentioned in CS ch. 25, 604. The eastern slopes of the T'ai-hang shan are carboniferous.

(109) On Pai-hsiang see TM 629/III and PYL 182. It had the same name as today.

jen 柏仁 of antiquity, and some say that this Pai-hsiang is the same as Pai-jen.[110] After a march north of over 20 *li* there is the Kuang-wu temple 光武廟[111] at the roadside. On its walls are painted 28 generals which all wear (barbarian) dress fastened on the left side. In front of the temple are two human statues of stone cut off at the waist. There is a popular tradition that Kuang-wu when he came through this place met on the street people whom he asked about the way. They did not answer and he killed them with his sword Dragon Splendor. There are two stone inscriptions, one large and one small. One of them is the "Inscription for the Temple of Emperor Kuang-wu of the Later Han", and one the "Inscription of the Repair of the Kuang-wu Temple". There are two poems engraved outside the temple gate.[112] One reads:

The emperor's policy founded the rule of Han.
His imperial task began[113] in the waste lands.
Vigorous were the bonds between ruler and subjects
When the plans for the ancestral temples were in danger.
Mountains and rivers supported Kao-i;[114]
Sun and moon held up the Eastern Capital (Lo-yang).
National altars were in Ch'ien-ch'iu li[115]
Where wind and clouds met from all directions.
A northern wind blew; it rained and snowed.
The western sun screened (the temple's) old age.
Of the former persons only tomb statues are left.
Deserted is the shrine, aged the praying shaman.
The effigies of the famous ministers are still extant.

(110) Ch'eng Cho quotes from the geographical treaties of the *Hsin T'ang-shu* (Peking 1975: Chung-hua shu-chü) ch. 39, 1014. Emperor Yao is supposed to have come from this place.

(111) There are several temples for emperor Kuang-wu of the Later Han Dynasty. The one in Pai-hsien is described in great detail in CFTC vol. 5, ch. 177, 6573/II—6574/I. Emperor Kuang-wu had camped in Pai-hsiang during his struggle for the throne, cf. Hans Bielenstein, *The Restoration of the Han Dynasty*, vol. II *The Civil War* (Stockholm 1959: Museum of Far Eastern Antiquities) 71. This was in 24 A.D. The temple was also visited by Chou Hui who describes it in PYL 183. He also mentions the legend of the two men transformed into stone. The description of the temple in PHJL *shang*, 26b says that it has a clay statue of Kuang-wu in a sitting posture, with four attendant ministers, and that 28 generals are painted on the walls. The same description is also given in the gloss to Fan Ch'eng-ta's poem on the temple (SH ch.12, 7a). Fan also records the popular tradition about the two statues cut in half.

(112) According to PHJL *shang*, 26b there were four inscriptions in 1169. One was dated K'ai-yüan 19 (731 A.D.), and one K'ai-yüan 22 (734). The two others were of Sung date. The inscription of 731 had been composed by a local *chin-shih*, Li Yün 李[illegible]. Both inscriptions were in parallel prose. The text of a Sung inscription of K'ai-pao 6 (973 A.D.) written for the Kuang-wu temple can be found in *Chin-shih tsui-pien* 金石萃編 (Shanghai 1893: Tsui-liu t'ang) ch. 124, 7a–b. The text of the two poems which have been copied into the *Shih-Chin lu* by Ch'eng Cho must have been written at a time when the temple for Kuang-wu had already fallen into disuse, perhaps after the town had been occupied by the Chin.

(113) For *ti-yeh chao* 帝業肇 of the text F has *ti-tao tun* 帝道遯.

(114) For Kao-i 鄗邑 of the text F has Kuo 郭-i which is certainly wrong. Kao-i was the county town where Kuang-wu was enthroned August 5, 25 A.D. (Hans Bielenstein, op.cit. 104).

(115) Ch'ien-ch'iu li 千秋里 was the name of the village where the altar for Kuang-wu's enthronement had been built (Hans Bielenstein, *op.cit.*, 104).

Sometimes there is a rat grasping an awn.

The other reads:

The brigand (Wang) Mang cut the Han in half.
An adept responded with a red talisman.[116]
August Heaven wrote for the festive day.[117]
Sun and moon shone on the corner of the hall.
The hearts in Ho-pei followed him secretly;
Rule in Kuan-chung had already come to an end,
When the universal forces started a bright cycle of fate.
Commanders praised his brave plans
And the strategy for the campaigns was vast.
The emotions of his supporters were rough;
Returning by chariot he was endangered at Chi-tu.[118]
When soldiers enclosed the town of Chi he was isolated.[119]
The ruler of the Eastern Han restoration
Had old drinking companions in Nan-yang[120]
But their merit and fame has gone long ago.
The change of days and months speaks of passing time.
The old colors of the temple are peeling off.
The shrine is deserted, overgrown with grass and thorny weeds.
In the empty space two tomb statues are left over.
Solitude descends upon the corners of the hall

According to the precedents we left our carriages and visited (the temple). I, Cho, and the others burned incense and then went on. We bypassed Wang-lang ch'eng 王郞城[121] and then went over the stone bridge of Chao Prefecture.[122] In the evening we had a rest at Chao Pre-

(116) *ch'ih-fu* 赤符. This passage refers to the prophecy brought to Kuang-wu by Chiang Huo, see Hans Bielenstein, *op. cit.* 240, 244.

(117) For a general discussion of the prophecies proclaiming the rise of Kuang-wu to emperor and the "heavenly writings" see Hans Bielenstein, *op. cit.* 232 ff.

(118) Chi-tu 薊都 is Hsin-tu 新都, a town where during his campaigns emperor Kuang-wu barely escaped his enemies (24 A.D., see Hans Bielenstein, *op. cit.*, 66–67).

(119) Chi 冀 in Hopei was defended by Kuang-wu and besieged by his enemies. On the siege which was in 27 A.D. see Hans Bielenstein, *op. cit.*, 126–130.

(120) Nan-yang 南陽 was the home of Liu Hsiu, later emperor Kuang-wu. The revolt against Wang Mang's regime started at Nan-yang, see Hans Bielenstein, *The Restoration of the Han Dynasty*, vol. I, BMFEA 26 (1954) 92 ff.

(121) On the town-wall of Wang Lang see ITC vol. 11, Kuang-p'ing fu 2, 6b. It was 3 *li* west of Han-tan. The name is written Wang Lang 郞 in our text. It is, however, probable that the form 朗 as given in ITC *loc. cit.* is correct. Wang Lang 王朗, also known as Wang Ch'ang 王昌, was a former fortune-teller who proclaimed himself emperor and was later defeated by emperor Kuang-wu. On the Wang Lang crisis see Hans Bielenstein, *The Restoration of the Han Dynasty* vol. II, 16 ff. and 61 ff.

(122) PYL 183–184 gives a description of the bridge which was orginally a Sui construction. A poem on the bridge by Fan Ch'eng-ta has a gloss which says that it is south of the town. The mason work was studded with iron bolts and the bridge has a curved roof (SH ch.12, 7a–b). According to PHJL *shang*, 26b–27a the bridge has stone-rails over 2 feet high and three curved arches; both acess roads to the bridge had also two arches each. On Wu-chou see also TM 398/IV. The former name of Chao-chou was changed to Wu-chou in 1151 (CS ch. 25, 603–604).

fecture which is now named Wu 沃 Prefecture. At night we travelled 45 *li*.

18th day *ping-shen* (January 23, 1212)

Clear. Morning stop at Luan-ch'eng 欒城 County[123] which was lonely and desolate. The tomb of the *huang-men* Su Ch'e 蘇轍[124] is still extant next to the county administration. After 35 *li* we reached the Hu-t'o 滹沱 River which was very broad and covered with thin ice. There were also ferry-boats at the bank. After another 5 *li* we had a night-rest in the postal station outside the southern gate of Chen-ting fu 真定府.[125] The carriage drivers told us that the Tatars wanted to plunder Chen-ting and had already passed the Wu-t'ai shan 五臺山 which is 120 *li* away.[126] The carriages had been damaged and the carpenter who repaired them told us: "The officials here are all alike in their disregard. Those who must render labor service have to supply themselves all expenditures for the food of the workers and the materials such as the bamboo and wood which they need. Our sons and grandsons therefore don't continue the family business. The love for the people under our Southern Court (Sung) was quite different!"

19th day *ting-yu* (January 24, 1212)

Clear. We stayed in the hostel. A servant of the Escort Commissioner transmitted the misinformation that he was afraid we would have to stay here for ten days and then immediately return. In the evening there came some snow-flakes but then it ceased.

20th day *mou-hsü* (January 25, 1212)

Clouded but clearing up in the evening. We were given a banquet in the hostel by the Palace Commissioner, Gate Attendant Ho-shih-lieh Te-kang 紇石烈德剛; the banquet organizer was Kuo Chieh 郭澥,[127] *cheng-feng ta-fu*, Military Governor (*chieh-tu shih*) of An-kuo Commandery, concurrently Supervising Prefect (*kuan-ch'a shih*) of the internal affairs of Hsing-chou,[128] Protecting General (*hu-chün*), Founding Marquess of Fen-yang 汾陽,[129] enfeoffed with one thousand families and actual revenues of one hundred families, honored with a fish-shaped purple pouch. At the hour *ssu* (9–11 a.m.) I, Cho and the others went to the banquet. We watched a ballet to the tune of Kao-p'ing.[130] Whereas in

The bridge still exists today, see Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* vol. IV: 3 (Cambridge 1971: University Press) 183 and the photo Fig. 840 on plate CCCL.

(123) Luan-ch'eng (TM 1392/IV) is also the modern name of the town.

(124) On Su Ch'e (1039–1112), the younger brother of Su Shih, see Y. Shiba in H. Franke (ed.) *Sung Biographies* vol. II, 882–885.

(125) The modern name of Chen-ting is Cheng 正 -ting. See also TM 740/I.

(126) The Wu-t'ai shan is ca. 130 km distant from Cheng-ting.

(127) Kuo Chieh is mentioned as an official who reported in 1205 on the situation of the Yellow River conservancy (CS ch. 27, 680).

(128) Hsing-chou was the seat of An-kuo Commandery.

(129) Fen-yang is in the southern part of Shansi province (TM 397/III).

(130) Kao-p'ing ch'ü 高平曲. On this dance-tune see DKJ vol. 12, 615/IV—616/I and Martin Gimm, *Das Yüeh-fu tsa-lu des Tuan An-chieh* (Wiesbaden 1966: Otto Harrassowitz) 543 and 552. Also Fan Ch'eng-ta says in a poem that in Chen-ting one could hear former court music of the

all other places the music had been changed to the caitiffs' style, in Chen-ting alone it was different because of the former musicians from the (Sung) capital.

21st day *chi-hai* (January 26, 1212)

Clear and windy. Morning stop at P'ai-shui 派水 postal station in Hsin-lo 新樂 County.[131] After 45 *li* we reached Chung-shan fu 中山府[132] and went to the postal station through the Chao-hua 昭化 Gate. When formerly Su Shih[133] (canonized as) Wen-chung administered this prefecture he composed the *Sung-lao fu* 松醪賦.[134] The Chin people transmitted this text by inscribing it on a stele. I heard that there is a shrine in the prefectural school. This school is in the quarter Hua-yüan fang 化源坊.[135] At night we travelled 55 *li*.

22nd day *keng-tzu* (January 27, 1212)

Clear. Morning stop at Ch'ing-tu 慶都 County[136] which is former Wang-tu 望都 County. Many people in this county have a goitre. In the East it borders on T'ang 唐 County[137] where many people suffer from goitre. The influence of the (local) conditions is thus transmitted. After 70 *li* we reached Pao 保 Prefecture,[138] entering through the Chi-ch'uan 雞川

Sung (SH ch. 12, 8a). See also for the Sung music in Chen-ting PHJL *shang*, 28a–b. A day's rest with a banquet in Chen-ting was customary for Sung embassies (PHJL loc. cit., PYL 184). It is of interest to note that Ch'eng Cho in 1212 made the same observations on the ballets in Cheng-ting as other envoys did 42 years earlier, which points to a continuing tradition of Sung musical culture in Chen-ting.

(131) On Hsin-lo hsien see PYL 184 and TM 1016/II.

(132) Chung-shan fu is modern Ting-hsien (TM 100/III and PYL 185).

(133) The appointment of Su Shih to the prefectship of Chung-shan (Ting-chou in Sung times) was in 1093, see George C. Hatch in H. Franke (ed.), *Sung Biographies* vol. 3, 963–956; Lin Yutang, *The Gay Genius* (London 1948: William Heinemann Ltd.) 288–289

(134) For the full text of Su Shih's *Chung-shan Sung-lao fu* see *Ching-chin Tung-p'o wen-chi shih lüeh* 經進東坡文集事略 (ed. SPTK) ch . 2, 5a–6b. Ch'eng Cho mentions a Chin stele with this text. This might be the stele described in CFTC vol. 5, ch. 152, 5870/I. The wine of Chung-shan was famous. In PHJL *shang*, 29a the names of two brands of local wine are mentioned. Fan Ch'eng-ta wrote a poem on the Sung-lao wine (SH ch. 12, 8a). For a translation of Su Shih's *Chung-shan Sung-lao fu* see Cyril Drummond Le Gros Clark, *Selections from the Works of Su Tung-p'o* (London 1931: Jonathan Cape) 129–130 ("pine Wine of the Middle Mountains") and the notes 168–172.

(135) On the shrine of Su Shih see also ITC vol. 17, Ting-chou 2, 1b and the poem by Fan Ch'eng-ta in SH ch. 12, 8a. Fan gives the same location for the shrine as our text, namely, Hua-yüan quarter. The town had two quarters, one was Hua-yüan and the other Jen-chiao 仁教 (PHJL *shang*, 29a).

(136) Ch'ing-tu hsien was formerly called Wang-tu 望都 hsien. The Chin changed the name but nothing of this change is recorded in the short entry on Ch'ing-tu, CS ch. 25, 607. See also TM 1163/II. The modern name is Wang-tu.

(137) On modern maps T'ang is not east but west of Wang-tu. On the various names of the place see also PHJL *shang*, 29b–30a. The fact that many people there suffer from goitre is also mentioned in the gloss to Fan Ch'eng-ta's poem on Wang-tu where the same explanation with regard to the neighboring county of T'ang is given (SH ch. 12, 8a–b).

(138) Pao-chou corresponds to modern Ch'ing-yüan 清苑 South of modern Pao-ting (TM 577/I). The Chi-ch'uan gate is also mentioned in PHJL *shang* 29b. The same text says that Chin-t'ai, the terrace after which the postal station was named, goes back to the times of King Chao of Yen (r. ca. 311–279 B.C.).

Gate. We had a night-rest in Chin-t'ai 金臺 postal station. Walls and moats are high and deep. From afar we noticed a watch-tower with an inscription in big characters "Shun-t'ien Commandery 順天軍".[139] At a beam of the hall was an inscription "In the twentieth year of Ta-ting (1180) built and repaired by the Crown-prince, Supreme General Protecting the State (*hu-kuo shang chiang-chün*), Military Governor (*chieh-tu shih*) of Shun-t'ien Commandery, concurrently Supervising Prefect (*kuan-ch'a shih*) of Pao Prefecture, Founding Marquess".[140] At night we travelled 45 *li*.

23rd day *hsin-ch'ou* (January 28, 1212)

Clear. Morning stop at Liang-t'ai 梁臺 postal station of An-su 安肅 Commandery.[141] In front of the postal station is the school of the Commandery; the stele is still extant. It is the former town of Liang-men 梁門 which now forms one town (with An-su).[142] From the northern gate begins the road which leads out of the passes. It can hold several chariots side by side.[143] After 20 *li* we passed the Pai-kou 白溝 River which was formerly the border with the Liao people.[144] After 10 more *li* we passed the Ta Pai-kou 大白溝 River which is also called Chü-ma 巨馬 River.[145] After 20 *li* we had a night-rest in Chü-ch'uan 巨川 postal station of Ting-hsing 定興 County.[146] Ting-hsing is former Huang-ts'un 黃村. The Chin people established a county there. The Escort Commissioner and his deputy together with the inspector came to the postal station and told us: "This is the place where just this autumn the Southern Court's birthday congratulation embassy had to return. At that time our state was in great trouble.[147] But now we are glad that you can proceed to

(139) The seat of Shun-t'ien Commandery was in Pao-chou (CS ch. 24, 577).

(140) The crown-prince of the inscription of 1180 was Wan-yen Yün-kung 允恭, second son of Shih-tsung, whose Jurchen name was Hu-t'u-wa 胡土瓦. He was born in 1146 and died in 1185. After his death he was canonized as Hsien-tsung. His elder son was Chang-tsung who succeeded Shih-tsung in 1189. Hsien-tsung has a biography in CS ch. 19, 410–416 which, however, does not mention the offices which he held according to the inscription in Pao-chou. Hsien-tsung had been appointed as heir-apparent in 1162 (CS ch. 19, 410; ch. 6, 127). On him see also Lucien Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie* (Hong Kong 1934: Imprimerie de la Société des Missions Étrangères) 947.

(141) On An-su chou and the Commandery of An-su see also TM 310/III and CS ch. 24, 578. The modern name is Hsü-shui 徐水 hsien.

(142) Liang-men corresponds to modern Hsü-shui. The walls which surrounded Liang-men and An-su are described as very strong in PHJL *shang*, 30a. Fan Ch'eng-ta has a poem on An-su chün where the gloss also mentions the walls; he says, however, that the moat was dry (SH ch. 12, 8b).

(143) This text is taken almost verbatim from the gloss to Fan Ch'eng-ta's poem on the road SH ch. 12, 8b.

(144) Fan Ch'eng-ta wrote a poem on the river, see SH ch. 12, 8b. The gloss explains that the river is 15 *li* north of An-su, that it is hardly 10 feet wide and that it marked the Sung-Liao border. He also says that formerly the river was called Chü-ma.

(145) On the Chü-ma river see also CS ch. 24, 575.

(146) Ting-hsiang hsien is also the modern name. The alternative name Huang-ts'un is mentioned in PHJL *shang*, 30b.

(147) This refers to the abortive mission of 1211. The birthday of the Chin ruler Wei-shao wang was in the VIIIth month (CS ch. 62, 1481). The congratulatory embassy of the Sung had

Cho-chou." At the fourth night-watch we passed a coal-pit.[147a] The Master of Ceremonies (*chang-i*) Huang Ch'ang-ssu 黃昌嗣 died of an illness in his carriage. This night we travelled 5 *li*.

24th day *jen-yin* (January 29, 1212)

Clear. Morning stop. We reached Fan Yang 范陽 postal station in Cho 涿 Prefecture[148] where we stayed for a whole day according to the precedents. We notified the Escort Commissioner and his deputy that we had to make the preparations for the funeral of Master of Ceremonies Huang. They sent us as present for the funeral expenses silk and cloth, 25 bolts each. The cremation took place west of the town-wall.[149]

25th day *kuei-mao* (January 30, 1212)

Beginning of Spring. Clear. We are still staying in Cho Prefecture. It was announced that a condolence visit would be made by the Palace Commissioner, the *chung-wei ta-fu*[150] Sun Kung-pi 孫公弼. At night we travelled 60 *li*.

26th day *chia-ch'en* (January 31, 1212)

Clouded. Morning stop at Liang-hsiang 良鄉 County[151] where we were presented with a silver box containing a medicine for decoction[152] by the Palace Commissioner, the *chung-wei ta-fu* Shih Hsien 師憲. Liang-hsiang has been ravaged by the Tatars and only the postal station outside the walls survived.

27th day *i-ssu* (February 1, 1212)

Clouded and very windy. At dawn we reached En-hua Hostel 恩華館.[153]

to return because of the Mongol raids, see above p. 173 and SS ch. 39, 757.

(147a) I am not sure that "coal-pit" is the correct translation of *hui-tung* 灰洞. Fan Ch'eng-ta has a poem with the title *hui-tung* (SH ch. 12, 9b–10a). In the gloss to the poem he tells us that between Cho Prefecture and Peking the road passes between high hills on both sides. Although there was no wind when Fan's embassy travelled through this part of the region the road was narrow and extremely dirty, full of mud and dust so that people could not distinguish each other. "Coal-pit" or "Ash-pit" could therefore also be the metaphorical name by which he called this part of the road. Ch'eng Cho's text certainly refers also to the same locality.

(148) Cho-chou is modern Cho-hsien. Fan-yang was an alternative name of Cho-chou (PHJL *shang*, 30b). The town was heavily fortified (PHJL, *ib.*)

(149) The translation follows the better text in F.

(150) *chung-wei ta-fu* was a prestige title with the lowest of three ranks in the class B5 within the palace administration (CS ch. 55, 1226).

(151) Liang-hsiang which has the same name today is a suburb southwest of modern Peking (TM 411/III). See also PYL 185 and LPL 3.

(152) *yin-ho t'ang-yao* 銀合湯藥. It was a custom of the Chin court to present the Sung envoys in Liang-hsiang with a fortifying medicine after their strenuous travel to the Chin capital. The text of a letter which accompanied this gift is translated in PYL 185 (where, however, the text has *k'un* 錕 for the correct *yin* 銀). A detailed description of the imperial gift is given in PHJL *shang*, 31a. Also this passage contains the text of the imperial letter accompanying the present. According to the PHJL the silver box weighed 25 ounces (*liang*), and it contained ten envelopes with etiquettes made of red silk. The inscription on the etiquettes was "For each application take a piece of the size of a hazel-nut, comparable to the size of a Wu-t'ung seed in the South". The kind of drug which should be taken as a hot decoction is, however, not mentioned in PYL and PHJL.

(153) This hostel outside the city-walls of Peking was formerly called Yen-pin kuan 燕賓館 (see PYL 186, LPL 3 and PHJL *shang*, 31b). The name was changed to En-hua kuan in 1198

Together with the officers and subordinates of the military escort we left our carriages, put on court dress and entered the hostel on horseback together with the Escort Commissioner. When we had taken our separate positions we were handed the names and ranks of the Hostel Attendants. These were the Chief Commissioner *chia-i ta-fu*,[154] Director (*lang-chung*) of the Ministry of Civil Appointments Chang Chung-jen 張仲仁 and his deputy Grand General Pacifying Distant Regions (*ting-yüan ta chiang-chün*),[155] Junior Superviser of the Imperial Treasury (*shao-fu shao-chien*)[156] Wan-yen Liang-pi 完顏良弼. We performed the ceremony of mutual introduction and then had three rounds of wine with the Hostel Attendants. We took leave from the Escort Commissioners Li Hsi-tao and P'u-ch'a Hsin. Then we resumed our separate positions and were presented with fruit. The banquet was given by the Palace Commissioner Gate Attendant (*ko-men chih-hou*) Wu-ku-lun Cheng-ch'en 烏古論正臣; Palace Commissioner Wu-lin-ta Shou-tao 兀林荅守道[157] ordered the Chief Hostel Attendant and his deputy to organize the banquet. After this ceremony was over we all rode in the midst of ruined tombs for several dozen *li* on a winding path which was for the first time not the way which envoys would normally take. Then only we reached the city-wall and entered through the Feng-i 豐宜 Gate.[158] We passed the Tuo-yü Bridge 奪玉橋[159] and entered the Hsüan-yang 宣陽 Gate.[160] Then we turned west, passing at the side of the Wen-lou 文樓[161] and entered the Hui-t'ung 會同 Hostel.[162] After having taken our separate positions it was announced that Palace Commissioner Gate Attendant Kao Hsi-yü

(CS ch. 38, 870) where it is also said in the description of the rules for Hsi-hsia envoys that the embassies had to change clothes there. Fan Ch'eng-ta wrote a poem on the Yen-pin kuan (SH ch. 12, 10a).

(154) *chia-i ta-fu* was the lowest of three prestige titles of the rank A4 (CS ch. 55, 1221).

(155) *ting-yüan ta chiang-chün* was a military prestige title, the second of three titles with the rank B4 (CS. ch. 55, 1222).

(156) The office of Junior Supervisor in the Imperial Treasury which was in charge of imperial textiles and their manufacture had the rank B5 (CS ch. 56, 1274).

(157) Wu-lin 林-ta is the reading of F; our text has *chu* 朮 for *lin*. Wu-lin-ta is a wellknown Jurchen tribal name.

(158) This was one of the three southern gates of the city (CS ch. 24, 572). For a complete list of the gates and palace halls of the Chin residence see CS ch. 24, 572–573.

(159) This bridge is perhaps identical with the bridge Lung-chin ch'iao 龍津橋 which was outside the Hsüan-yang Gate and a construction using precious stones. This bridge crossed the canal which brought water from the Western Hills to the palace region (SH ch. 12, 10b–11a). In LPL 3 the bridge is called Shih-yü ch'iao 石玉橋. For a detailed description of the gates, bridges and palace halls in the Chin capital see also PHJL *shang*, 32b–35b.

(160) This gate was in front of the Hui-t'ung kuan (PYL 186; PHJL *shang*, 32b; LPL 3). It had a name-tablet written in gold and was flanked by two square pavilions (LPL 3). In 1204 the ornaments on the roof of the gate had been damaged by a storm (CS ch. 12, 267 and ch. 23, 540).

(161) This tower must have been a construction parallel to the Wu-lou mentioned in the same passage of our text.

(162) The Hui-t'ung kuan was the hostel for the embassies of Sung (PYL 186; LPL 4). It was in the southwestern corner of the palace precincts (PHJL *shang*, 32b) and had already been used by the Liao. See also the poem by Fan Ch'eng-ta in SH ch. 12, 11a.

高希愈 would inquire after our health. From that day on we were given living provisions.[163]

28th day *ping-wu* (February 2, 1212)

Clear. After we had exchanged presents we were given wine and fruit. The Palace Commissioner and Gate Attendant Yao Li-to 姚里鐸 practised with us the ceremonial (for the New Year audience).[164] His assistant was the General of Martial Virtue (*wu-te chiang-chün*)[165] and Vice-Commandant of the Eastern Upper Postern, I-la Chü-k'uan 移刺居寬.

29th day *ting-wei* (February 3, 1212)

Clear. At early dawn we mounted our horses together with our military escort and the Hostel Attendants. From the right Wen-lou we passed through a riding-alley and then turned left to the Wu-lou 武樓. For 1.000 paces we proceeded through a gallery with purple and green felt, soldiers were staying outside the gallery. We could see from afar the Ying-t'ien 應天 Gate.[166] After over one hundred paces we descended from the horses and walked turning east, passing the Court of the Appealing Drum (*teng-wen-ku yüan* 登聞鼓院).[167] It is in a state of very bad decay. We entered the Tso-i 左腋 Gate[168] and filed through the Fu-te 敷德 Gate.[169] The palace of the crown-prince is at the left. Then we entered the Hui-t'ung 會通 Gate[170] and the Hsüan-ming 宣明 Gate.[171] East from there is the Chi-hsi 集禧 Gate.[172] Then we turned west and entered the left Chia-hui 嘉會 Gate.[173] After having passed the Hsüan-ming Gate we came to the right Chia-hui Gate at the side of which we entered a tent[174]

(163) It was a very old custom in China to give live animals to foreign envoys (*sheng-hsi* 牲餼). In pre-Han times these gifts consisted of an ox, a sheep and a pig (John Steele, *The I-li or Book of Etiquette and Ceremony* vol. I (London 1917: A. Probsthain) 213). Under the Chin it had become customary to present the envoys with textiles in lieu of live animals (CS ch. 38, 878).

(164) The explanation of the Chin court ceremonies to envoys was a standard part of diplomatic routine, see e.g. PYL 187 and PHJL *shang*, 32b.

(165) *wu-te chiang-chün* was a Chin military prestige title with the rank B6 (CS ch. 55, 1222).

(166) This gate had eleven pillars. It was called T'ung-t'ien 通天 Gate until 1165 when the name was changed to Ying-t'ien men (CS ch. 24, 572).

(167) This office was a court of appeal against decisions made by the Censorate and the Court of Impeachement. It was established in 1157 but degenerated into a merely nominal office until it was revived in 1189 (CS ch. 9, 209; ch. 56, 1279).

(168) This was the gate through which foreign envoys went for their farewell audiences. For congratulations and banquets the eastern Ying-t'ien men was used according to an edict of 1166 (CS ch. 38, 868).

(169) This gate gave access to the eastern gallery of the palace compound (CS ch. 24, 572).

(170) The Hui-t'ung men was the western gate of three in the north of the palace building (CS ch. 24, 572).

(171) The Hsüan-ming men was used for routine embassies. It was in the rear part of the palace (CS ch. 24, 572).

(172) The Chi-hsi men was at the back of the palace hall Ta-an tien 大安殿 (CS ch. 24, 572).

(173) Also the Chia-hui men was located at the back of the Ta-an tien (CS ch. 24, 572).

(174) *mu-tz'u* 幕次 "place covered by a tent". The character *sha* 沙 in the text must be deleted (dittography for *tz'u*). Such tents in the palace precincts served as a place for arranging the visitors in the correct hierarchical order and also for serving them tea or wine. See also LPL 4 and PHJL *shang*, 33b, 34a.

where we were arranged according to rank and had three rounds of wine with the Department of Guests[175] following the precedents. The upper and middle military escort had one cup. After having waited for a short time the ushers responsible for order led us to the Hsüan-ming Gate to hand in our state-letter. Then we entered the Jen-cheng 仁政 Gate where we had to stand for a very long time until the officials had withdrawn from their audience. Then the envoys from Hsi-hsia displayed their presents such as several dozen[176] horses, pearls and textiles. Only after this ceremony had been performed I, Cho, and the others were led into the Jen-cheng Hall 仁政殿.[177] According to rank we presented our letters in conformity with the standard ritual. From the right of the Gates Jen-cheng and Hsüan-ming we proceeded to make our salute and to receive gowns and belts. We returned to our positions and after a short while people dressed in green led the officers and subordinates of the military escort to the audience. After leaving they received a present of gowns and belts. Then the gate attendants again led me, Cho, and the others into the palace hall where we thanked for the present of gowns and belts. We then resumed our positions and left. The palaces and towers of the caitiffs' court are very lavish. They have been built by (Wan-yen) Liang, King of Yang 煬王亮.[178] All the way from the hostel to the palace hall soldiers in armor were lined up. Each time we passed through a gate twenty men were standing in front, clad in black and carrying bows, with swords in their sheathes. After we had entered the Hsüan-ming Gate there were in the interior men in rows of eight, wearing gowns and caps with ornaments in red and gold, and behind these men in rows of seven, wearing gowns and caps with green ornaments. Altogether there were twenty rows. Opposite were standing three hundred men which I think belonged to the imperial guard. On the floor of the palace hall there were two rows like the one at the gates, dressed in purple robes, lined caps and golden belts. From their waists hung bows and arrows, and they had long cudgels in their hands. They numbered over thirty men and were standing opposite the palace hall. In the palace hall proper there were also standing right and left (men) in armor and with bows and arrows.-

(175) The Department of Guests (*k'o-sheng*) was in charge of regulating the entry and withdrawal of envoys and their retinue (CS ch. 38, 871–872; ch. 56, 1258).

(176) For *shu* 數 F has *ssu* 四. It was a standard custom that Hsi-hsia presented horses to the Chin court. PHJL *shang*, 35a describes how the horses and dogs presented by Hsi-hsia envoys disturbed the whole ceremony by their neighing and barking.

(177) The Jen-cheng tien was the palace hall where routine audiences were held by the Chin emperor (CS ch. 24, 572).

(178) The notorious Hai-ling emperor who made Peking his central capital at the expense of the Supreme Capital of the Chin in Northeastern Manchuria. He was born in 1122 and became emperor in 1150 after having assassinated emperor Hsi-tsung. He was killed in 1161 when his campaign against Sung had led to widespread discontent and tribal rebellions. He was not canonized as emperor after his death and received in 1162 the posthumous title of Yang-wang. In 1180 he was further degraded to the rank of commoner (Hai-ling shu-jen 海陵庶人, CS ch. 5, 117). Out text therefore mentions him by the title which he had held posthumously between 1162 und 1180.

After we had returned to the hostel we had a banquet. The assistant organizer was the Grand General Serving the State[179] and left Commissioner of the Department of Court Etiquette (*tso hsüan-hui shih*),[180] Chang K'an 張衎.

30th day *mon-shen* (February 4, 1212)

Clear. We were given wine and fruit by the Palace Commissioner Gate Attendant Ho-shih-lieh Te-hui 紇石烈德暉.[181] The banquet organizer was Grand General of Shining Fortitude (*chao-i ta chiang-chün*)[182] and Superviser of the Board of State Treasury (*t'ai fu chien*)[183] Chang I 張繹. In the evening the Hostel Attendant sent us a plate with refreshments.

Chia-ting 5th year, 1st month 1st day *i-yu* (February 5, 1212)

Clear and very cold. At dawn I, Cho and the others led the officers and subordinates (of the military escort) to the hostel where we had put up a table with incense facing our palace in the south and made first our salute from afar. After we had finished we mounted our horses together with the Hostel Attendant. The willow-trees of the riding-path were all covered with frost like snow. We went to the same place where we had before left our horses and then walked into the Ying-t'ien Gate which has five entrances. Turning east we went into a tent where the Gate Attendant had served wine as before. After we had finished we went with the ushers from the left Hsiang-lung 翔龍 Gate,[184] passing through the gate of the Ta-yen-tien 大宴殿[185] and the right Yüeh-hua 月華 Gate[186] into a dome-shaped tent which had the name Felicitation for the Beginning (New Year, Yüan-ch'ing 元慶). Under this tent there were right and left brocade screens forming a passage for walking through. The ropes holding the tent were not just knotted but each was tied in order to form a colored silk lion, altogether twenty. Before the tent were ten poles covered with ornaments made of cut-out colored silk. There was also a golden lion and a jade elephant made of colored silk. We heard in passing that to use these was considered beautiful. We stood in rows making our salute and then mounted to the seats in the hall which were in the southwest corner and had five rounds of wine. Then the officers and subordinates of the military escort were exhorted (to drink); they all

(179) *feng-kuo ta chiang-chün* was a high military prestige title, the first of three in the rank B3 (CS ch. 55, 1221).

(180) The *tso-shih* in the Department of Court Etiquette had the rank A3 (CS ch. 56, 1257).

(181) To judge from the name this Jurchen official could have been a brother or cousin of Ho-shih-lieh Te-kang mentioned January 25th who too was a Gate Attendant.

(182) This was a military prestige title, the second out of three in the rank A4 (CS ch. 55, 1222).

(183) The Board of the State Treasury was in charge of the imperial household and its treasuries. The Superviser had the rank A4 (CS ch. 56, 1272).

(184) The Hsiang-lung men is mentioned CS ch. 24, 572. It was behind the Ying-t'ien men.

(185) Ta-yen 宴 tien is perhaps a mistake for Ta-an 安 tien. The hall Ta-an tien was immediately behind the right Hsiang-lung men and the Yüeh-hua men (CS ch. 24, 572).

(186) The gate Yüeh-hua was the right gate; the left one was Jih-hua 日華 Gate (CS ch. 24, 572).

were seated in the eastern gallery north of the Kuang-yu 廣祐 Tower.[187] After the ceremonies were finished we returned to the hostel.

2nd day *keng-hsü* (February 6, 1212)

Clear. We stayed in the hostel. A servant of the retinue said that in Yen-ching (Peking) the price of grain was ten thousand (cash) for one *shih* (ca. 71 kg). Infantry soldiers in the army were entitled to receive monthly rice rations; each *shih* was converted into one thousand cash of money so they got hardly one tenth of the current price and nothing else.

3rd day *hsin-hai* (February 7, 1212)

Cloudy and bitterly cold. I, Cho and the others went to a banquet. The initial ceremony was like the ritual of the gratulation for the New Year, with five rounds of wine. After leaving we went into a tent, and then again took our seats, with four more rounds of wine. When this was over we returned to the hostel where we were given a separate meal. The Palace Commissioner and Gate Attendant Ts'ao Chü-ching 曹居敬 presented wine and fruit and the Palace Commissioner Ho-shih-lieh Te-kang performed the ritual according to standard.

4th day *jen-tzu* (February 8, 1212)

Cloudy. We were presented with living provisions by the Palace Commissioner and Gate Attendant Wu-ku-lun Cheng-ch'en. Wine and fruit were presented by Palace Commissioner Gate Attendant Wu-lin-ta Shou-tao. According to the precedents there was an archery banquet, organized by the Palace Commissioner Gate Attendant Li Ho 李賀. Our companion for the shooting was Great General of Shining Bravery (*chao-yung ta chiang-chün*)[188] and General of the Right Guard of the Palace Front (*tien-ch'ien yu-wei chiang-chün*)[189] Wan-yen Shou-jung 完顏守榮. We began to shoot at noon. The Attendant shot but repeatedly did not score a hit. Our Deputy Envoy (Chao) Shih-yen hit the bulls-eye first. The Deputy Hostel Attendant Wan-yen Liang-pi hit the corner-ornament and I, Cho, also hit the corner-ornament.[190] Only in this round the Chief Hostel Attendant and the Shooting Companion Wan-yen Shou-jung scored a hit. (Chao) Shih-yen with each shot hit a bowl,[191] altogether 97, and I, Cho, hit 21 bowls. The shooting lasted until twilight. We gave note that the ritual had been performed and asked that we should stop but the Shooting Companion urged us to continue into the evening and was unwilling to make an end. We asked again to be excused. Then we shot once more and again (Chao) Shih-yen hit the bulls-eye. At that point the caitiffs all put away their arrows. Again we took up separate

(187) This tower is not mentioned in the description of the palace buildings in CS ch. 24.

(188) This was a military prestige title, the lowest of three in the rank A4 (CS ch. 55, 1222).

(189) The officers of the Guard of the Palace Front were responsible for maintaining order in the palace precincts and for the safety of the emperor when traveling (CS ch. 56, 1254).

(190) The translation of *chüeh-hua* 角花 as "corner-ornament" is tentative. It was a custom to shoot with arrows at bowls or plates. Our translation has been suggested by a passage in PHJL *hsia*, 5a which reads 射楪子重三兩中角花者 "we shot at wooden plates, arranged by twos and threes, and whoever hit a *chüeh-hua* twice" etc.

(191) 捥 is a misprint for *wan* 椀 "bowl".

positions, changed our clothes and went to the banquet which finished the ritual.[192]

5th day *kuei-ch'ou* (February 9, 1212)

Clouded, with a heavy storm and very cold. At the farewell audience we received a state-letter and then left (the palace). We went to the hostel where we were presented with five rounds of wine by the Great General Securing the State (*chen-kuo shang chiang-chün*)[193] and Right Commissioner of the Department of Court Etiquette (*yu hsüan-hui shih*)[194] Chao Chuan 趙瑑.

6th day *chia-yin* (February 10, 1212)

Clear. I, Cho and the others left the (city) gate together with the officers and subordinates of the military escort between the hours *ssu* and *wu* (9–11 a.m. and 11 a.m.–1 p.m.). Again we took our way via the ruined tombs. We heard that the old road was close to the southwestern gate and that the area outside the gate had recently been destroyed, and was under repair which was not yet complete. (The Chin) were afraid that the envoys from our court would see this and therefore made that detour in order to keep us away. When we reached the En-hua Hostel[195] there came again a heavy storm. We were presented with wine and fruit by the Palace Commissioner Gate Attendant Wan-yen Wei-chen 完顏惟眞. Then we were presented with a banquet by the Palace Commissioner Gate Attendant Chia Hsin 賈欣; the banquet organizer was Great General of Shining Bravery (*chao-yung ta chiang-chün*) and Director of the Ministry of Works (*kung-pu shih-lang*) T'u-tan Lin 徒單琳. We took leave from the Hostel Attendant. The Escort (Commissioner) for the return (*sung-pan*) asked about the completeness of the standard and ad hoc presents for our way back and had a private view.[196] After the end of the banquet we entered our carriages. It was very stormy and dusty. We passed the Lu-kou 盧溝 River[197] on a stone bridge 90 *chang* (ca. 280 m)

(192) Archery contests between the envoys and their Jurchen hosts were a standard routine for embassies, going back to pre-Han times. A detailed description of a contest is in PHJL *hsia*, 4b–5b. PYL and LPL do not mention the contest, but the diary of Hsü K'ang-tsung has a short passage on the shooting contest, see Édouard Chavannes in JA 1898, 435. Our text shows that Ch'eng Cho who was a civil servant was not as good at archery as his deputy envoy Chao Shih-yen who was a general.

(193) This was a military prestige title, the lowest of three in the rank B3 (CS ch. 55, 1221).

(194) The *yu-shih* in the Department of Court Etiquette had the rank A3 (CS ch. 56, 1257).

(195) F has the correct reading *en* 恩 for *ssu* 思 of the text.

(196) The inspection of the gifts taken back was a standard routine for which see also PHJL *hsia*, 6a. For the inspection of presents taken to the Chin see entry for January 4, 1212.

(197) The contemporary name of this river southwest of Peking is Yung-ting Ho. Lu-kou ch'iao ("Lu-kou Bridge") is now the name of a settlement. The bridge is also known as "Marco Polo Bridge". The bridge over which Ch'eng Cho rode in 1212 had been commissioned by emperor Shih-tsung in 1188 and was completed under Chang-tsung in 1192 (CS ch. 27, 687). It is an imposing construction even according to modern standards. Marco Polo describes the bridge with its 283 stone lions in ch. 105 of his book. For a technological appraisal see Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* vol. IV: 3 (Cambridge 1971: University Press) 183–184 and for a photo op. cit. Fig. 841 on plate CCCL. The bridge has a length of 700 feet and is carried on eleven segmental arches.

long. Each pillar on the bridge was carved into the figure of a lion; there are altogether several hundred and one may say that neither in Heaven or among men is a comparable bridge. At nighttime only we reached Liang-hsiang County and had a short rest. Then we crossed the Liu-li 琉璃 River which is also called Liu-nai 劉奈 River.[198]

7th day *i-mao* (February 11, 1212)

Clear. Morning stop at Cho Prefecture. The prefectural administration is in the northern town and the postal station in the southern. In the evening we rested in Ting-hsing County.

8th day *ping-ch'en* (February 12, 1212)

Clear. Morning stop at An-su Commandery. In the evening we reached Pao Prefecture and then only[199] we could see how densely it is populated.

9th day *ting-ssu* (February 13, 1212)

Clear; very beautiful. Morning stop in Ch'ing-tu County. In the evening rest in Chung-shan fu.

10th day *mou-wu* (February 14, 1212)

Clear. Morning stop at Hsin-lo County. In the evening rest in Chen-ting fu. On our way we met people detached[200] from various provinces as conscripts who were going to build additional walls in Yen (Peking). There was no day when we did not see soldiers transporting grain and hay in both directions with oxen and horses. Occasionally corpses were loaded upon carts.[201] The carriage drivers complained that the exaction for the campaign was excessive and beyond normal taxation. There is something called "Harmonious Purchase" (*ho-ti* 和糴) and another is "Premature Borrowing" (*ch'u-chieh* 初借).[202] Those who spoke to us further on our way said the same too.

11th day *chi-wei* (February 15, 1212)

Clear and windy. In Chen-ting fu we were given wine and fruit by the Palace Commissioner Gate Attendant Sun An-min 孫安民; the banquet organizer was the *t'ung-feng ta-fu* Military Governor of Heng-hai 横海 Commandery,[203] concurrently Supervising Prefect (*kuan-ch'a shih*) of the internal affairs of Ts'ang Prefecture, Intendant of the Affairs of the Ever-normal Granary (*t'i-chü ch'ang-p'ing ts'ang shih*), Protecting General, Founding Marquess of Chin-yüan 金源 Commandery, enfeoffed with one thousand families and actual revenues of one hundred families Wen-ti-han Erh-shih 溫廸罕二十.[204] We attended the banquet according to

(198) On this river and its alternative names see TM 838/IV.

(199) The text has *su* 宿. The translation follows F which has instead *fang* 方 "then only".

(200) The translation follows the better reading of F *ch'ai* 差 instead of *chiang* 羌 in the text.

(201) *chün* 軍 in the text is a mistake for the correct reading in F *ch'e* 車.

(202) On the institution of *ho-ti* which amounted to enforced purchase of grain by the government see CS ch. 50, 1116–1120. *ch'u-chieh* refers perhaps to the practice of levying taxes in advance before they were due.

(203) The seat of Heng-hai Commandery was in Ts'ang Prefecture on which see above note 72 and CS ch. 25, 601.

(204) Wen-ti han Erh-shih has a short biographical entry in CS ch. 105, 2322. In 1233 he was Minister of Works and Associate Director of Political Affairs (*ts'an-chih cheng-shih*) (CS ch. 18, 397). Our text shows that he held already several high offices in 1212. He was the son

the standard ceremonial.

12th day *keng-shen* (February 16, 1212)

Clear. Morning stop at Luan-ch'eng County. We crossed the Hsiao-yü 小遇 River[205] and reached Chao Prefecture. At its northern gate is also a stone bridge. The water was extremely clear and rapid.

13th day *hsin-yu* (February 17, 1212)

Frosty and clear. Morning stop at Pai-hsiang County. At noon we reached the Sha 沙 River.[206] To the left of the road is the T'ang-shan 唐山, which is identical with Yao-shan 堯山. In order to respect the tabooed name of Tsung-yao 宗堯 the Chin state changed the name into T'ang-shan.[207] Below (the mountain) is a temple for Yao (Fang-hsüan miao 放勛廟).[208] We had a night-rest at Nei-ch'iu County.

14th day *jen-hsü* (February 18, 1212)

Clear. Morning stop at Hsing Prefecture. At noon we reached Sha-ho County and changed the donkeys and drivers. We crossed the Hsing Sha-ho 邢沙河 which is also called Pai-sha 白沙 River.[209] With its sand one can polish jade. Night-rest at Lin-ming chen. Some of the lamps on the market had not been lit. When we asked why it was because foreign envoys were staying in the hostel.

15th day *kuei-hai* (February 19, 1212)

Clear. Before dawn we reached Han-tan County, and had a morning stop. We passed the tomb of Lin Hsiang-ju 藺相如.[210] In the evening we reached the northern gate of Tz'u Prefecture. Inside the moat of the city-walls two boats were fishing with nets. The over ten paper lanterns in the postal station were very primitive.

of Wen-ti-han Ti-ta 締達 who had been a Han-lin scholar versed in the Jurchen script (CS ch. 105, 2321). The Wen-ti-han family held hereditary fiefs in Chin-yüan (Manchuria). Wen-ti-han Ti-ta's last office was that of prefect of K'ai-feng fu in 1220. The date of his death is unknown.

(205) The name Hsiao-yü ho could not be identified. It is not impossible that we have to read yü 澞 for 遇 yü. There was a Yü-shui in Sha-ho County (CS ch. 25, 605). According to the *Tz'u-hai* s.v. Yü-shui was an alternative name for the Sha-ho.

(206) There was a Sha-ho in Chi-tsê County (CS ch. 25, 695). See also TM 403/III.

(207) The father of Chin Shih-tsung was Wan-yen Tsung-yao (1096–1135). He was canonized as Jui-tsung and has a biography in CS ch. 19, 408–410. See also Lucien Gibert, *Dictionnaire hist. et géogr. de la Mandchourie*, 945.

(208) Fang-hsüan was one of the many alternative designations of the legendary emperor Yao. The cult of Yao near his supposed tomb was continued by the Chin. The famous Chin author Chao Ping-wen 趙秉文 (1159–1232) composed an inscription for this temple dated Ming-ch'ang 6 (1195), see *Chin-wen ya* 金文雅 (Taipei 1966; Ch'eng-wen ch'u-pan she) ch. 8, 3b-5a.

(209) These names could not be identified in CS but PHJL *shang*, 26a mentions a Sha-ho in Hsing Prefecture, Sha-ho County.

(210) On Lin Hsiang-ju, a politician of Chao in the Warring States period, see H.A. Giles, *A Chinese Biographical Dictionary* (London-Shanghai 1898: Kelly and Walsh) no. 1256 and the biography in *Shih-chi* ch. 81, translated by F.A. Kierman, Jr., *Ssu-ma Ch'ien's Historiographical Attitude as reflected in Four late Warring States Biographies* (Wiesbaden 1962: Otto Harrassowitz) 26–36. The index to ITC lists not less than seven different tombs of Lin Hsiang-ju. The one which Ch'eng Cho saw is described ITC vol. 11, Kuang-p'ing fu 2, 12a. It was located 23 *li* southwest of Han-tan. See also LPL 3 and the poem by Fan Ch'eng-ta (SH ch. 12, 5a).

16th day *chai-tzu* (February 20, 1212)

Clear. Morning stop at Hsiang Prefecture. The paper lamps in the market were far superior to those in Tz'u Prefecture. We passed Yu-li ch'eng 羑里城[211] and the Temple of Wen-wang (Wen-wang miao 文王廟).[212] In the evening we had a rest in T'ang-yin County.

17th day *i-ch'ou* (February 21, 1212)

Clear. Morning stop at Wei County. In the evening we had a rest in Wei Prefecture. Before we reached the city we passed the tomb of Pi-kan 比干.[213] There is a stele which says "Tomb of the Loyal and Filial Pi-kan". The tomb of Chou 紂[214] is east of the Wei River. The people in the postal station told us: "Last winter on the 28th day of the twelfth month we had one foot five inches of snow". During the night we crossed the Yellow River. We could hear the noise of the bells and cries of the sweeper soldiers. The people guarding the floating bridge were very busy to bale water (out of the pontoons).

18th day *ping-yin* (February 22, 1212)

Clear. Morning stop at Yen-chin County. In the evening we had a rest in Yang-wu County.

19th day *ting-mao* (February 23, 1212)

At the time of the fourth night-watch there was some light rain. It was still dark when we reached Kuo-ch'iao chen. In the afternoon we passed the Mou-t'o kang 牟陀岡[215] with its over thousand kilns where formerly the Dragon and Phenix bricks were burnt. Today half of them are decayed. When we reached the Pavilion for Changing Clothes (Keng-i t'ing 更衣亭)[216] outside the city (K'ai-feng) I, Cho and the others led the officers and subordinates of the military escort to change into courtly dress and we mounted horses. Together with Li Hsi-tao and the others we rode into the Shun-i 順義 Gate which has also the popular name of Ku-tzu men 固子門.[217] We went along the wall of the Lung-te kung 龍德宮[218] and entered the Wu-hu 五虎 Gate. Then we passed the Chien-lung Hall 建隆觀 and the Hsün-i 鵕鸃 Bridge. From a distance we could see the Tan-feng 丹鳳 Gate.[219] We passed the Ts'ai-ho 蔡河 Bridge.[220]

(211) On Yu-li ch'eng see PYL 178 and LPL 3. According to tradition it was the place where Chou Hsin, the last emperor of Yin, had imprisoned Wen-wang of Chou. It is located 9 *li* north of T'ang-yin, Honan (TM 659/IV; ITC vol. 72, Chang-te fu 2, 5a). See also the poem by Fan Ch'eng-ta, SH ch. 12, 4b where the author says that Yu-li had four mighty walls.

(212) On the Wen-wang temple see also the poem by Fan Ch'eng-ta, SH ch. 12, 4b.

(213) Pi-kan was a loyal subject of the last bad emperor of the Shang, Chou Hsin who according to tradition had him cruelly murdered, see H.A. Giles, *Biogr. Dict.* no. 1645. On the tomb see also ITC vol. 73, Wei-hui fu 2, 15a.

(214) Chou Hsin, the last emperor of the Shang dynasty.

(215) This is a hill northwest of K'ai feng, see TM 331/II (Mou-t'o 駝 kang).

(216) It was customary for envoys to dress in a courtly fashion before entering K'ai-feng (PYL 178).

(217) The Shun-i men was one of the 14 gates of K'ai-feng (CS ch. 25, 587).

(218) This palace is mentioned in CS ch. 113, 2495 as a place where catapults were constructed during the siege of K'ai-feng by the Mongols in 1232.

(219) The Tan-feng men was the northern gate of the imperial palaces in K'ai-feng (CS ch. 25, 587).

(220) The Ts'ai-ho is mentioned in CS ch. 25, 589.

The Academy (*t'ai-hsüeh*) and the Military School (*wu-hsüeh*) are left and right on the road leading to the hostel. We entered the Hui-t'ung kuan.

20th day *mou-ch'en* (February 24, 1212)

We stayed in the hostel. Silver and textiles were distributed among the officers and subordinates of the military escort.

21st day *chi-ssu* (February 25, 1212)

Clear. We were presented with wine and fruit by the Palace Commissioner Gate Attendant Hsü Ko 胥革; the banquet organizer was *t'ung-feng ta-fu* Military Governor of Ho-p'ing Commandery (*ho-p'ing chün chieh-tu shih*), concurrently Supervising Prefect (*kuan-ch'a shih*) of the internal affairs of Wei Prefecture,[221] Protecting General, Founding Marquess of Chiang-hsia 江夏 Commandery,[222] enfeoffed with 1.000 families and actual revenues of 100 families, Huang Chen 黃震.[223] When the banquet was finished we started at the time of the fifth night-watch.

22nd day *keng-wu* (February 26, 1212)

Morning stop at Ch'en-liu County. According to the precedents we stayed for the day in the hostel. At night we travelled 30 *li*.

23rd day *hsin-wei* (February 27, 1212)

Clear. Morning stop at Ch'i County. In the evening we had a rest in Sui Prefecture.

24th day *jen-shen* (February 28, 1212)

Frosty and clear. Morning stop at Ning-ling County. Before reaching the northern gate of the Southern Capital (Kuei-te) we passed the temples for Chang Hsün 張巡 and Hsü Yüan 許遠.[224] It is now called the Double Temple (*shuang-miao*), and the people of the Southern Capital call it Temple of the Two Kings. In the evening we entered the hostel for a rest. According to the precedents we gave a note to the Escort Commissioner for the Return with an accompanying note for the notification of Hsü-i Commandery that we would pass the border on the first day of the second month.

25th day *kuei-yu* (February 29, 1212)

Clear. Morning stop at Ku-shu County. At noon we reached Sha-kang 沙岡[225] where we changed donkeys and drivers. In the evening we had a rest in Hui-t'ing chen. North of this place there had been no rain when we came, nor on our way back. The sprouts of grain were (thin) like needles

(221) Wei Prefectures was the seat of Ho-p'ing Commandery (see above note 82).

(222) Chiang-hsia is the name of a place in Hupei but also the former name of a county in Honan, equivalent to modern Pi-yang 泌陽 (TM 327/II)

(223) Hung Chen is mentioned in the tables of diplomatic intercourse of the CS (ch. 62, 1477) as the official who handed the investiture documents to the king of Hsi-hsia Li An-ch'üan 李安全 in 1206. At that time he was Junior Director of the Hall of Sacrificial Worship (*t'ai-ch'ang shao-ch'ing*), an office of the rank A5 (CS ch. 55, 1247).

(224) Chang Hsüan and Hsü Yüan who both lived 709–757 had been the unsuccessful defenders of Kuei-te against the troops of An Lu-shan in 757. See also PYL 173 and above note 48 on Lei Wan-ch'un. Fan Ch'eng-ta has a poem on the temple (SH ch. 12, 1b). Ch'eng Cho's entry on the temple is taken verbatim from the gloss to Fan's poem.

(225) This Sha-kang cannot be identical with the Sha-kang in ITC vol. 31, Huai-an 1, 6b because the latter is on the Shantung coast.

and there was no moisture for the crops at all.

26th day *chia-hsü* (March 1, 1212)

Clear. Morning stop at Yung-ch'eng County. In the evening we had a rest in Liu-tzu chen. There was some rain.

27th day *i-hai* (March 2, 1212)

Clear. Morning stop at Ch'i-tse chen. We learned that the caitiffs' envoys congratulating our court for the New Year had the night before on their way home reached this place. In the evening we had a rest in Su Prefecture. A servant of the retinue in the postal station asked us if the two envoys Fang and Wang were still alive and well. This referred to Fang Hsin-ju 方信孺[226] and Wang Nan 王柟.[227] I answered that both had already retired from the court.[228] Then the man who had asked said again: "Envoy Wang was very skilled in debating!"

28th day *ping-tzu* (March 3, 1212)

Clear. Morning stop at Ching-an chen. In the evening we had a rest in Ling-pi County. During the night it rained slightly.

29th day *ting-ch'ou* (March 4, 1212)

Clear. Morning stop at Hung County. In the evening we reached Ch'ing-yang chen. Because we wanted to travel so as to cross the Huai on the first day (of the second month), two oxen were added to each cart for pulling.

IInd month 1st day *mou-yin* (March 5, 1212)

Clear. At the time of the fourth night-watch we reached Lin-huai County. On our way the road was muddy and so we realized that there had been heavy rains during the preceding days. To the north there had been nothing of the sort but arriving here wheat filled the fields, whereas in the north there had been drought for a long time. From afar we saw the pagoda on the Kuei-shan 龜山.[229] In the afternoon we arrived in the postal station of Ssu Prefecture and had a short rest. Together with the Escort Commissioner and his deputy we all, including the officers and subordinates of the military escort, rode on horseback in ordinary dress

(226) Fang Hsin-ju (1177–1222) had been the Sung envoy for negotiating a peace agreement in 1207 after the revanchist war, see Corinne Hana in H. Franke (ed.), *Sung Biographies* vol. I (Wiesbaden 1976: Franz Steiner) 347–349. After 1208 he was demoted to a position in the provinces.

(227) Wang Nan (d. after 1217) had also been instrumental in securing the peace with the Chin, see H. Franke in *Sung Biographies* vol. III, 1128–1131.

(228) As far as Wang Nan is concerned the answer given by Ch'eng Cho was either intentionally wrong or misinformed; he was director of the office of weapons of the Sung capital in 1211. Fang Hsin-ju was at the time of Ch'eng Cho's embassy serving in the provinces.

(229) The Kuei-shan was already in Sung territory. There were actually two Kuei-shan near Hsü-i; the Shang Kuei-shan was southeast of the town and the Hsia Kuei-shan northeast (TM 1274/II; ITC vol. 45, Ssu-chou 1, 18a). On both mountains were Buddhist temples. The one on the Shang Kuei-shan had been built under the Sung in the 2nd year of T'ien-hsi (1018). There is also a famous pagoda near Hsü-i, the Ling-jui t'a 靈瑞塔 which belonged to the temple P'u-kuang ssu 普光寺. This pagoda is, however, west of Hsü-i (ITC vol. 45, Ssu-chou 1, 17b) whereas the two Kuei-shan mountains are east of Hsü-i. It is possible that Ch'eng Cho was not quite sure about the exact location of the pagoda.

from the town of Ssu Prefecture to the Ferry Pavilion on the Huai River and had there three cups together as a farewell ceremony. The military escort and the Escort Commissioners went all to load the boats. Then the Escort Commissioners accompanied us on horseback. When I, Cho, and the others entered the boat, we saluted each other. The ropes were made loose and we reached Hsü-i Commandery. With this Li Hsi-tao and the others we did not have a single conversation at all so that there is nothing I could record. Their intention was that they wanted to conceal the disturbances in their state and therefore they remained silent.

III. GENERAL REMARKS

Ch'eng Cho's mission to the court of Chin took place at a time when it was by no means sure that his embassy would reach the Central Capital (Peking) at all. In 1211 the situation of the Chin state was precarious as a result of the Mongol invasions. Already in 1210 the state and its economy had suffered from a severe drought, repeated earthquakes (CS ch. 13, 292) and a widespread famine (op.cit. 13, 293). The Mongols had been building up their forces for an attack against Chin and a decree forbidding the population to discuss border affairs must certainly be seen in this context (CS ch. 13, 293). The invasion of Chin by the Mongols was launched in the IVth month of 1211 and in August of that year Mongol troops took the Chü-yung Pass and their advance armies not only ravaged the region of Peking but also penetrated as far south as Ts'ang Prefecture in Shantung. This was possible because in the VIIIth month the strategic fortress Hui-ho pao 會河堡 had fallen to the advancing Mongols. Hsüan-p'ing 宣平 Prefecture (modern Chang-chia k'ou) had been evacuated by the Chin without a fight.[230] The Chin commanders against the Mongols had been Tu-chi Ch'ien-chia-nu 獨吉千家奴[231] and Ho-shi-lieh Hu-sha-hu 紇石烈胡沙虎.[232] They were degraded after their unsuccessful defence. Peking could

(230) For a list of the prefectures lost to the Mongols see CS ch. 13, 294. A modern study of the early Mongol campaigns against Chin is Sun K'o-k'uan 孫克寬, *Meng-ku ch'u-ch'i chih chün-lüeh yü Chin chih peng-k'uei* 蒙古初期之軍略與金之崩潰 (Taipei 1955; Chung-yang wen-wu kung-ying she). A descriptive account of these campaigns is also in H. Desmond Martin, *The Rise of Chingis Khan and his Conquest of North China* (Baltimore 1950: The Johns Hopkins Press) 130–154. This book is provided with a map "Chingis Khan's Campaigns in China, 1209–1227" (appendix). A more detailed map showing the Mongol lines of attack is Map 9 in the Kuo-fang yen-chiu yüan edition of CS vol. 1 (Yang-ming shan 1970). Map 10 (erroneously dated 1213 instead of 1211) shows the battle of Hui-ho pao. It is identical with map 5 of the YS edition of Kuo-fang yen-chiu yüan vol. 4 (Yang-ming shan 1967) where the correct date 1211 is given.

(231) An alternative Chinese name of Tu-chi Ch'ien-chia-nu was Ssu-chung 思忠. He had been a successful commander against the Sung and was responsible for the building of fortifications against the Mongols in 1198–1200 (CS ch. 93, 2063–2065).

(232) The Chinese name of Ho-shih-lieh Hu-sha-hu was Chih-chung 執中. He murdered emperor Wei-shao wang in 1213 and was responsible for the enthronement of Chin Hsüan-tsung. Soon afterwards he was killed by a gang of soldiers sent out by Chu-hu Kao-ch'i 朮虎高琪 whom he had threatened with degradtion because of Chu-hu's failure in the Mongol campaigns (Nov. 28, 1213). For his biography which is in the section reserved for "Rebellious Subjects" see CS ch. 132, 2832–2839.

be saved only after reinforcements from the Supreme Capital (Shang-ching) in Manchuria numbering 20.000 soldiers had been dispatched to the metropolitan region. The precarious situation of the Chin state was furthermore aggravated by the defection of Yeh-lü Liu-ko 耶律留哥 who rebelled against the Chin in southern Manchuria and established there a dominion of his own which later submitted to the Mongols.[233] The Chin emperor at that time was Wei-shao wang 衛紹王 (r. 1208–1213), the seventh son of Shih-tsung.[234] He does not seem to have been able the mobilize the resources of his state against his domestic and foreign adversaries and indeed his assassination by Ho-shih-lieh Hu-sha-hu may partly have been the result of his failures to defend the state successfully.

All this was, of course, not unknown to the Sung. The emergence of the Mongols as a major power in the North has repeatedly fanned Sung hopes for a recovery of the lost "Central Plains". Already the revanchist war launched by Han T'o-chou in 1206 would be unthinkable without taking into account this new development. From that time on Mongol power remained a factor in the strategic calculations of Sung politicians who hoped to exploit the critical situation at the northern borders of Chin.[235]

In view of the precarious situation of the Chin state in 1211 it is almost surprising that Ch'eng Cho's mission could be carried out. In the summer of 1211 the Sung envoy Yü Hung had been prevented from reaching Yen (Peking) because of the Mongol invasion (see above p. 173). Also the Chin embassy which was to congratulate the Sung emperor on his birthday in 1211 did not arrive for the same reasons (SS ch. 39, 757). Towards the end of the year, however, conditions had become somewhat stabilized so that Ch'eng Cho's mission could take place as planned. The Chin congratulatory embassy for the New Year 1212 too arrived at the Sung court according to schedule (SS ch. 39, 757; *Shih-Chin lu*, Jan. 8).

The routine of diplomatic intercourse between Sung and Chin copied the pattern developed between Sung and Liao after the Shan-yüan treaty of 1004. It included embassies for certain standard occasions (New Year, rulers' birthdays, enthronements and deaths) and ad hoc embassies with a specific political purpose, all modelled in the last analysis on the rituals evolved in late Chou times for intercourse between individual feudal states.[236] One aspect of Sung

(233) On Yeh-lü Liu-ko (1165–1220) see YS ch. 149. 3511–3515; Lucien Gibert, *Dict. historique et géographique de la Mandchourie* 971–972; Igor de Rachewiltz, "Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* vol. IX(1966) 104–109, esp. 109 note 2.; G.V. Melikhov "Ustanovlenie vlasti Mongol'skich feodalov v Severo-vostočnom Kitae", in *Tataro-Monogoly v Azii i Evrope. Sbornik statei* (Moscow 1970: Izdatel'stvo "Nauka") 62–66.

(234) For a biographical sketch of Wei-shao wang (Wan-yen Yung chi 永濟 or Yün 允-chi) see L. Gibert, *Dict. hist. et géogr.* 998.

(235) A fundamental study of Sung politics during the first phase of Mongol attacks against Chin is Charles A. Peterson, "First Sung Reactions to the Mongol Invasion of the North, 1211–1217", in John Winthrop Haeger (ed.), *Crisis and Prosperity in Sung China* (Tucson, Arizona 1975: The University of Arizona Press) 215–252, esp. 222–233.

(236) For a general survey of Sung diplomacy see my paper "Sung Embassies: Some General Observations" prepared for the Conference on Multi-state Relations in East Asia, 10th-13th centuries, held at Issaquah, Wash. July 9–14, 1978, to be published in the conference volume edited by Professor Morris Rossabi.

embassies has, however, frequently been overlooked, namely, the intelligence aspect. Envoys were always "spies" and had to report on the foreign state and its resources after their return.[237] Also works such as the *Shih-Chin lu* must be read with this context in mind. The authorities of the foreign state on the other hand tried to minimize the opportunity of the envoys to collect vital information. It is interesting to note that Ch'eng Cho had to travel most of his way by night and that once the street-lamps had not been lit (see entry Feb.18, 1212). This was certainly due to security considerations on the part of the Chin government. In more peaceful times Sung envoys were allowed to travel in daylight: we do not read about driving in the dark in the earlier diaries such as LPL or PHJL. In spite of these limitations the *Shih-Chin lu* is full of observations which might have interested the military and political offices in the Sung capital. Ch'eng Cho was eager to obtain informations on the Mongol invasions and their consequences (see the entries Jan.7, Jan.14, Jan.23 and 31; for the devastations around Peking see Febr. 10). He was also able to speak occasionally with Northern Chinese on his way. From them he learned about the treatment of the population (Jan. 7), on conscription for military or corvée service and requisitions (Jan.13, 17 and 23; Febr.14). Sometimes he heard about Chin proclamations, for example one concerning the Mongol attack (Jan. 14) or a new law against deserters (Jan.18). He took note of a poster where the use of paper money was declared obligatory (Jan. 19). Of special interest for a possible Sung campaign into Chin territory was information about communication lines. This is why he describes bridges (Jan. 17, 19; Febr. 10 and 16) or road conditions (Jan. 28). We find information about food prices (Febr. 6) and the state of crops in the North (Febr. 29, March 5).

After his return Ch'eng Cho reported his evaluation of the situation in the Chin state to the emperor. In his opinion the Chin were approaching imminent collapse. He considered the Mongols as stronger than the Chin and advocated not only the cessation of Sung payments but also an offensive military strategy against Chin.[238] In his view as in that of many other Sung politicians of his time the Mongol onslaught provided the Sung with an opportunity to recover North China. But in 1211 and 1212 the Sung court retained a cautious attitude. The routine embassies between Sung and Chin continued with a brief interruption in 1213; the Sung envoy for the New Year of 1214 had to return because of another Mongol invasion (SS ch. 39, 760 and CS ch. 62, 1482). It was only in 1217 that the Sung decided to stop their payments; in the summer of 1217 the Chin retaliated by attacking the Sung in Honan (SS ch. 40, 767; CS ch. 62, 1485). In the following year the Chin sent a special embassy to Sung in order to ask the Sung to resume peaceful relations. The Chin envoys were not allowed

(237) See the Southern Sung code *Ch'ing-yüan t'iao-fa shih-lei* 慶元條法事類 (Tokyo 1968: Koten Kenkyūsha) ch. 5, 35/II. An excellent study of Sung espionage including tactical intelligence is Klaus Flessel, "Die Anfänge des staatlichen Geheimdienstes in China", *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Hamburg* 125 (1979) 84–97; 126 (1979) 40.

(238) Wei Ching, *Hou-lo chi* ch. 18, 23a-24a; more explicit is the *hsing-chuang* by Fu Po-ch'eng, *Hsin-an wen-hsien chih* ch. 74, 2b-11a and *Ch'eng-shih i-fan chi* ch. 11, 10a-23b. Both biographical texts seem to have based their rendering of Ch'eng's evaluation on a memorial submitted to the Sung emperor.

to enter Sung territory and had to return after they had already reached the midstream of the Huai river. This incident marks the end of Sung-Chin diplomatic relations (1218 XIIth month day *chia-yin* i.e. Jan. 4, 1219; see CS ch. 62, 1485–1486).

Apart from the political relevance of Ch'eng Cho's report the text of the diary provides a vivid picture of the hardships which embassies had to face.[239] To travel in uncomfortable carriages which sometimes broke down (Jan. 16) was no pleasure. Casualties could occur, and indeed a member of Ch'eng's embassy died *en route* (Jan. 28). Sightseeing was limited to the places on the road assigned to the envoys. All extant diaries include notes of antiquarian interest and the *Shih-Chin lu* makes no exception. Another point which emerges from the existing diaries is the insistence on standard procedures. The frequent phrases "according to standard" shows the high degree of formalization into which diplomatic intercourse had crystallized over the years. Reciprocity and prestige were primary considerations for both sides. Gradually the Chin had conformed to the rules of Sung protocol and established a bureaucracy which mirrored that of the Sung. For both states it had become customary to appoint a civil servant as envoy and a military officer as his deputy. The same system was adopted by the Chin for the offices concerned with escorting (and supervising) the Sung embassies as we can see from the very detailed information on the offices held by Chin officials with whom Ch'eng Cho's embassy came into contact.

A final note might be added on the curious fact that the *Shih-Chin lu* in not a few passages has copied verbatim phrases from descriptions by Fan Ch'eng-ta. A possible explanation is that Ch'eng Cho had studied earlier reports including literary productions of Fan Ch'eng-ta as a part of the preparations for his journey. This plagiarism which is mostly limited to sights of historical interest does, however, not detract from the value of the *Shih-Chin lu* as a source for Sung-Chin relations at a crucial time overshadowed by the emergence of Mongol power which eventually annihilated both the Chin and Sung states.

(239) For a description of the risks and hardships encountered by Sung envoys see Herbert Franke, "Einige Bemerkungen zu Gesandtschaftsreisen in der Sung-Zeit", *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens/Hamburg* 125 (1979) 20–26.

UN CALENDRIER DE DOUZE JOURS PAR AN DANS LES MANUSCRITS DE TOUEN-HOUANG

PAR

MICHEL SOYMIÉ

On trouve, dans les collections Stein et Pelliot de manuscrits chinois de Touen-houang, un certain nombre de courts textes prescrivant de saluer le Buddha un jour donné de chacun des douze mois de l'année. L'étude de ces calendriers de dévotion nous a paru intéressante pour plusieurs raisons, la principale étant que la tradition s'en est perpétuée jusqu'à nos jours en dehors des canaux habituels de la transmission scripturaire.

Nous examinerons et comparerons entre eux les textes disponibles, d'après les manuscrits d'abord puis dans les versions imprimées modernes. Nous tenterons ensuite d'éclaircir la nature de la dévotion préconisée ou, tout au moins, de lui trouver quelques racines dans le bouddhisme canonique.

I. Les manuscrits

A: S.4494 (N° 6248.4 du Catalogue de Giles).

Ce manuscrit, dont le début manque, est un recueil de dhāraṇī et de prières diverses. L'écriture, de la même main tout du long, est soignée. Elle a les caractéristiques de l'écriture *k'ai* du VI^{e} siècle.

A la fin du manuscrit, figure le colophon suivant: 大統十一年乙丑歲五月廿九日寫乞. 平南寺道養許 "Copie achevée le 29^{e} jour du 5^{e} mois de la 11^{e} année *ta-t'ong*, an *yi-tch'eou* [545]. Tao-yang, du monastère P'ing-nan". On a préféré ne pas traduire ici le mot *hiu* 許, assez fréquent mais dont le sens reste douteux.

Tao-yang, copiste ou propriétaire du manuscrit, a apposé son nom, sous la forme Yang *hiu* 養許, en deux autres endroits du recueil: sur la feuille 2, au bas de la colonne 26, sous le titre 請觀音呪, et sur la feuille 5, au bas de la colonne 106, sous le titre du texte qui nous intéresse ici.

Aucun monastère P'ing-nan ne semble avoir jamais existé à Touen-houang ou dans les proches environs. Si le manuscrit fut importé, son origine nous est

inconnue. Le nom d'ère *ta-t'ong* indique seulement que ce monastère se trouvait sur le territoire des Wei Occidentaux 西魏. Mais le nom P'ing-nan ne se trouve pas dans les répertoires et index usuels.

Notre texte, le quatrième du recueil, porte le titre 劉師禮文 "Rituel du maître Lieou".

A la suite, sur 12 colonnes (107 à 118), sont copiées les prescriptions du calendrier des douze jours par an. La première est ainsi rédigée: 正月廿四日, 平旦寅時, 向東北丑地, 禮八拜除罪廿一 "Au 1er mois, le 24, à l'heure *yin* qui est celle de l'aube, tourné vers la zone *tch'eou* qui est le Nord-Est, on salue (le Buddha) 8 fois. Péchés remis: 21".

Les indications des onze autres jours sont libellées sur le même modèle. Les éléments variables sont non seulement les mois et les jours mais aussi les heures, les directions, le nombre des salutations et celui, figurant en tout dernier lieu, des péchés remis. L'ensemble du calendrier peut être transcrit sous la forme du tableau suivant. On y remplacé les caractères cycliques (de la série des douze branches) par leurs numéros d'ordre. On n'y a pas reporté les noms des heures doubles (平旦 l'aube, etc.) car ils sont parfaitement classiques et font double emploi avec les caractères cycliques[1]; on a ajouté en revanche, pour rendre le tableau plus parlant, l'indication des heures moyennes dans le compte à l'occidentale: par exemple, 4 h, au lieu de 3 h à 5 h. pour l'heure *yin*, désignée ici par le n° 3.

mois	jour	heure	direction		saluts	péchés remis
1er	24	3 (4 h)	NE	2	8	21
2e	9	2 (2 h)	SE	5	10	31
3e	26	12 (22 h)	S	7	4	400
4e	7	1 (0 h)	N	1	4	40.000
5e	6	11 (20 h)	SO	8	6	1.800
6e	3	5 (8 h)	S	7	6	1.400
7e	4	9 (16 h)	SE	6	4	2.800
8e	8	4 (6 h)	S	7	9	6.000
9e	10	5 (8 h)	SE	6	9	1.800
10e	11	6 (10 h)	S	7	9	6.000
11e	11	10 (18 h)	O	10	9	6.000
12e	2	11 (20 h)	E	4	30	300.000

A la suite du calendrier, on peut lire le texte suivant, copié sur 5 colonnes, qui paraît quelque peu corrompu:

玄始十一, 歲次已卯, 劉師維 (pour 推 ?) 法, 教化後生, 除罪禮拜. 若有信者, 能如不失時節禮拜, 滿三年即得道. 所願隨意不違心. 欲生向處, 隨意求願. 欲生彌勒

(1) Pour les noms des douze heures, cf. *Kai-yu ts'ong-k'ao* 陔餘叢考, k. 34 (éd. Pékin, 1957, p. 725). Ce sont: 1 (O h) 夜半; 2 (2 h) 鷄鳴; 3 (4 h) 平旦 ou 平明; 4 (6 h) 日出; 5 (8 h) 食時; 6 (10 h) 禺中 écrit 吳中 sur *A*; 7 (12 h) 午時 (日中 n'est pas employé sur nos manuscrits) 8(14 h) 日昳; 9 (16 h) 晡時 (甫時 sur *A*): 10 (18 h) 日入; 11(20 h) 黃昏 (婚 sur *A*); 12 (22 h) 人定.

佛國，願人求畢不違心意. 往生西方妙樂國土，亦得，往生生[2]卅三天上，亦得. 如是禮敬禮盡，更如法界諸佛，并及得道沙門.

"En la 11e année *hiuan-che* dont le rang était *ki-mao*, le maître Lieou (promut?) la Loi et enseigna à la postérité (comment) faire les salutations procurant la rémission des péchés. S'il y a des gens de foi qui peuvent ainsi faire les salutations sans omettre les temps (prescrits), au bout de trois ans ils obtiendront le salut. Ce qu'ils souhaiteront (leur sera accordé) selon leurs désirs et ils ne seront pas déçus. Veut-on renaître dans l'au delà?[3] Que selon ses désirs on le demande et on le souhaite. Veut-on renaître au pays de Maitreya? Que ceux qui le souhaitent le demandent, il ne sera pas fait contrairement à leur désir. Renaître dans le paradis de l'Ouest, ce sera possible. Renaître dans les trente-trois cieux, ce sera possible aussi, Quand on aura ainsi fait respectueusement les salutations, on sera tout comme les buddha du dharmadhātu et on rejoindra les śramaṇa ayant obtenu le salut".

Le détail le plus intéressant de ce texte est qu'il comporte une date, d'ailleurs partiellement erronée comme l'a déjà fait remarquer Giles dans son Catalogue. La 11e année *hiuan-che* est l'année 422, *hiuan-che* étant le nom d'une ère de la dynastie locale des Leang du Nord 北涼. Celle-ci, qui dura de 397 à 439, étendit sa domination sur Touen-houang en 421, après qu'elle eut vaincu l'Etat des Leang Occidentaux.

Cependant, les caractères cycliques de l'année 442 ne sont pas *ki-mao* (n° 16 du cycle de 60 ans) mais *jen-siu* (n° 59). Les années *ki-mao* les plus proches de 422 sont 379 (15e année *kan-lou* 甘露 des Ts'in antérieurs 前秦) et 439 (7e année *yong-ho* 永和 des Leang du Nord). Mais rien ne nous permet de préférer l'une de ces deux dates à 422.

S'il fallait corriger l'erreur qui s'est glissée dans le texte, on pourrait supposer que l'un seulement des deux caractères cycliques donnés est erroné. Considérant qu'il est possible de confondre *ki* 己 et *yi* 乙 dans une écriture rapide ou peu soignée, on corrigera *ki-mao* en *yi-mao* (n° 52). L'an *yi-mao* le plus proche de 422 est 415. Or, si cette année 415 est la 4e année *hiuan-che* des Leang du Nord, elle est aussi—c'est cela qui nous fait croire que la correction proposée est la bonne – la *11e* année *kien-tch'ou* 建初 des Leang Occidentaux.

Une erreur de nom d'ère est certes grave, mais elle n'est pas inimaginable à une époque aussi troublée. Les manuscrits du Xe siècle nous donnent d'ailleurs beaucoup d'exemples d'erreurs de même nature. La notation fausse de la date du texte indique peut-être que celui-ci fut rédigé en un lieu où le partage des juridictions entre les Leang du Nord et de l'Ouest était mal défini. Tel n'était pas le cas de Touen-houang, bastion des Leang Occidentaux jusqu'en 421. On n'y aurait vraisemblablement pas commis l'erreur de libeller une date d'après un nom d'ère des ennemis qu'étaient les Leang du Nord. Le texte nous paraît donc avoir été rédigé quelque part au Kan-sou mais ailleurs qu'à Touen-houang et ses environs. Ajoutons que le nom du maître Lieou, totalement inconnu, ne nous aide pas à situer davantage le texte.

Enfin, on n'oubliera pas que le manuscrit où se trouve recueilli le texte ne fut

(2) Le second caractère 生 paraît superflu.
(3) L'expression 向處 est inusitée.

copié qu'à une date beaucoup plus tardive, en 545, et lui aussi, probablement, ailleurs qu'à Touen-houang.

B: P. 3795.

Le manuscrit n'est pas daté mais il paraît tardif: IXe ou Xe siècle. Il a été utilisé (texte *j*) dans un travail précédent portant sur "Les dix jours de jeûne de Kṣitigarbha".[4]

Le calendrier des douze jours par an y est inscrit (colonnes 5 à 14) à la suite d'autres prescriptions annuelles et mensuelles. Dépourvu de titre, il n'est pas, comme le texte *A*, disposé en un tableau régulier de 12 colonnes, mais les indications données sont parfaitement comparables. Voici celles du 1er mois: 正月一日，平旦時，向東方禮四拜，除罪一百卌劫. "Au 1er mois, le 1er, à l'aube, face à l'Est, on salue (le Buddha) 4 fois. Péchés remis: 140 kalpas".

Les prescriptions des onze autres jours sont construites sur le même modèle. Les éléments variables ne sont pas ici affectés des mêmes valeurs, numériques et autres, que sur le calendrier *A*. En outre, la rémission des péchés est évaluée de façon différente, en kalpas. Ceci n'est pas, nous le verrons plus loin, une addition de ce calendrier *B* (et de ceux qui le suivront dans l'exposé) mais paraît plutôt une omission de *A*. A la différence de ce qui a été fait plus haut pour le manuscrit *A*, nous ne transcrirons pas ici sous forme de tableau les indications du calendrier. Elles seront données plus loin dans une table générale.

A la suite du calendrier des douze jours, apparaît le court texte suivant, qui semble servir de conclusion à l'ensemble des prescriptions figurant sur le manuscrit (colonnes 14 à 19): 右上件齋月日，是玄蔢(pour 奘) 法師，在十二部經略出. 若有人，能滿三年，每依時，持齋禮拜，所求如願，抄本流轉，除罪十萬六千六百劫. 寂和尙大 (pour 云 ?): 萬槃 (pour 般) 求法，不及看心. 千種多知，不如禁口. 三戒中惡，唯有穢言. 一切名香，無過善言.
"Les mois et jours de jeûne mentionnés ci-dessus, c'est le maître de la Loi Hiuan-tsang qui les a extraits des douze sortes de sûtras.[5] S'il y a des personnes capables de célébrer le culte et d'observer les jeûnes aux temps (prescrits) pendant trois années complètes, ce qu'elles demanderont (leur sera accordé) selon leurs vœux. Si elles copient des exemplaires (de ce texte) et les font circuler, leurs péchés de 106.600 kalpas leur seront remis. Le maître Tsi (a dit?): Plutôt que chercher la Loi de dix-mille façons, mieux vaut faire son examen de conscience. Plutôt que d'avoir en quantité des connaissances de mille sortes, mieux vaut observer le jeûne.[6] Le (plus) détestable des (manquements aux) trois catégories de défenses,[7] c'est parler de choses sales. Les parfums fameux tous ensemble ne valent pas des paroles portant au bien".

(4) in *Contributions aux études sur Touen-houang*, Genève, 1979, p. 135–159.

(5) 略出 signifie que le calendrier n'a pas sa source dans un sûtra particulier mais est le résultat d'une sorte de synthèse. On ne saurait avouer plus élégamment qu'il s'agit d'un apocryphe. Cf. même expression ci-dessous en *E*.

(6) Littéralement: se restreindre sur la bouche.

(7) Les dix défenses(principales) des moines, les huit et les cinq défenses des laïcs.

C: S.2567 *verso* (N° 6606 du Catalogue de Giles).

Ce manuscrit non daté est une copie imparfaite de *B*. Au *recto* sont inscrites les prescriptions annuelles et mensuelles (cf. le travail cité plus haut, texte *i*). Le calendrier des douze jours, copié au *verso* en 12 colonnes, est semblable à celui de *B*, à l'exception d'une variante dont il sera tenu compte dans la table générale. La conclusion accompagnant le calendrier sur *B* n'a pas été copiée sur ce manuscrit *C*.

D: S.2143 (N° 6604 du Catalogue de Giles).

Ce manuscrit (texte *d* du travail cité plus haut) est édité dans le *Taishô*, n° 2829, volume 85, p. 1266*bc*, mais d'une façon qui n'est pas toujours satisfaisante.

Copié à la suite d'un fragment très mutilé où il est question de kalpas et de culte aux buddhas, le calendrier des douze jours (colonnes 6 à 15) est rédigé sur le même modèle que celui du manuscrit *B*. Ses indications numériques sont, cependant, partiellement différentes, comme on pourra le constater en consultant la table générale.

La conclusion (colonnes 15 à 20) est la suivante: 尒時玄藏 (pour 奘 ?) 法 (+ 師?) (reste de la col. en blanc) 勅抄此佛名，頒下諸州五濁世．若有善女人，能至心受(此 ?) (禮 ?)， (依 ?) (時 ?) (節 ?) (禮 ?)者，除罪無數恒河沙劫，命終之後，託生□□□□ (坐 ?) 寶蓮花，受諸快樂．思衣羅錦千重，念食百味俱至．又能教人受持此禮者，獲定除罪八萬二千五百□□□□不虛．
"Alors, [le maître de] la Loi Hiuan-tsang, sur ordre impérial, copia ces noms du Buddha et les fit connaître dans le 'monde mauvais des cinq souillures' de toutes les circonscriptions (de l'empire). S'il y a des fidèles [hommes et] femmes qui peuvent d'un cœur parfait recevoir et observer ce rituel et saluer (le Buddha) aux temps (prescrits), leurs péchés leur seront remis de kalpas innombrables comme les sables du Gange. A la fin de leur vie, ils renaîtront ... ils s'assiéront sur des fleurs de lotus précieux et jouiront de toutes les félicités. Quand ils penseront aux vêtements, gazes et brocarts s'empileront par miliers; quand ils songeront à la nourriture, les cent saveurs viendront à eux au complet. De plus, s'il y en a qui peuvent faire en sorte que d'autres personnes reçoivent et observent ce rituel, ils obtiendront certainement que leur soient remis leurs péchés de 82.500 ... [kalpas] ... sans faute".

E: S.2565 *verso* (N° 5175 du Catalogue de Giles).

Ce manuscrit (texte *b* du travail cité plus haut), non daté, paraît lui aussi assez tardif: IXe ou Xe siècle.

Le calendrier des douze jours par an (colonnes 9 à 17), copié à la suite de celui des dix jours par mois, est rédigé de la façon suivante: 正月一日，平明時，向東方禮佛四拜，除罪二百三十劫. "Au 1er mois, le 1er, à l'aube, face à l'Est, on salue le Buddha 4 fois. Péchés remis: 230 kalpas", et ainsi de suite aux onze autres jours. On note ici une certaine hésitation dans la façon d'indiquer les heures. Elles sont tantôt désignées par leur nom, c'est le cas de l'heure *p'ing-ming* du 1er jour du 1er mois, pris pour exemple, tantôt par des caractères cycliques. Les deux notations étant parfaitement équivalentes, l'heure est de toute façon

clairement indiquée. Par un accident non significatif, le 12e mois en entier a été omis par le copiste.

Le calendrier est ici précédé d'une courte note, et il est suivi d'une conclusion comparable à celle du manuscrit *B*. Voici d'abord la note initiale (colonnes 8 et 9): 西京龍興寺玄奘法師，於西國來大唐國來，有十二禮佛日，每月只在一日. "Le maître de la Loi Hiuan-tsang du Long-hing sseu de la capitale occidentale [Tch'ang-ngan] (étant allé dans les contrées occidentales et étant retourné dans l'empire des grands T'ang),[8] il y eut les douze jours où l'on salue le Buddha, un jour seulement par mois".

Relevons au passage que la mention du Long-hing sseu est une erreur du copiste ou du rédacteur. On sait, en effet, que ce nom ne fut donné à des monastères des deux capitales et de l'empire qu'en l'année 707. Or Hiuan-tsang mourut en 664. On trouvera plus bas, en *G*, une meilleure version de cette note dans laquelle il est dit, de façon parfaitement correcte, que Hiuan-tasng résidait au Hong-fou sseu 弘福寺. Le nom de ce dernier monastère fut changé en Hing-fou sseu 興福寺 en 705.[9] Là est peut-être l'origine de la confusion.

La conclusion (colonnes 17 à 23) est rédigée comme suit: 右件禮佛月日之時，此是賢聖集會. 勸諸大地衆生，一心於佛月日，不得失時，令諸衆生，所求稱遂. 若能抄寫，傳流與人，除罪三萬九千六百劫. 若能教受 (ou 授) 一人受持，除罪恒河沙數劫. 玄奘法師，於西國取經一千卷，內掠 (pour 略) 出此禮佛月日. 若能有人受持讀誦者. 獲福无量. 用 (pour 勇 ?) 力最上，功德甚多，福高遷如須彌山王，深如巨海，无 (pour 大 ?) 如天地，廣積无邊功德. 歡 (pour 勸) 諸善男子善女人，虔心重意，普願合掌珎重，合家禮經文讀 (pour 讚 ?) 歎，罪滅福生. 信心奉行.
"Les dates ci-dessus où (il faut) saluer le Buddha sont (celles des) assemblées des sages-et-saints. Les êtres du vaste monde y sont exhortés: que de tout leur cœur, à ces dates du Buddha, ils n'omettent pas les temps (prescrits). Il sera fait qu'ils obtiennent ce qu'ils désirent. S'ils peuvent copier (ce texte) et le propager, leur seront remis leurs péchés de 39.600 kalpas. S'ils peuvent l'enseigner et (faire que ne serait-ce qu') une seule personne le reçoive et s'y conforme, leur seront remis leurs péchés de kalpas aussi monbreux que les sables du Gange. Le maître de la Loi Hiuan-tsang a recueilli dans les pays occidentaux mille rouleaux de sûtras, desquels il a extrait[9] ces dates où (il faut) saluer le Buddha. S'il y a des personnes qui peuvent se conformer (à ce calendrier) et le réciter, le bonheur qu'elles en récolteront sera illimité, leur force sera extrême, leurs mérites seront très nombreux. Leur bonheur sera plus élevé que le mont Sumeru, aussi profond que l'Océan, aussi grand que ciel et terre, et elles accumuleront des mérites sans bornes. Les fidèles, hommes et femmes, y sont exhortés: que, d'un cœur sincère et avec une ferme détermination, ils formulent des vœux universels,[10] joignent les mains et soient très attentifs; que, avec toute leur famille, ils saluent et vénèrent les sûtras et qu'ils les louangent. Leurs péchés seront effacés et du bonheur leur viendra. A recevoir et pratiquer avec foi".

(8) La phrase est corrompue. Son sens ne faisant aucun doute, nous n'avons pas cru nécessaire d'en améliorer le texte par hypothèse.

(9) Cf. *Mochizuki Bukkyô daijiten*, volume 2, p. 1081*a*.

(10) Le terme *p'ou-yuan* 普願, inusité, désigne le vœu de bodhisattva, pour le salut de tous les êtres.

F: P. 3809.

Manuscrit sans date et tardif (texte *c* de l'étude citée plus haut).

Le calendrier des douze jours qui y figure (colonnes 10 à 22) est rédigé comme celui de *E*. Il y a tout lieu de croire que *E* et *F* sont deux copies d'un même original, de sorte que *F* permet de combler une lacune (12e mois) et corriger un défaut (au 7e mois) de *E*.

Sur ce manuscrit, le calendrier est précédé de la même introduction (colonnes 9 et 10) que celle de *E*; il est suivi de la même conclusion (colonnes 22 à 26), mais celle-ci est inachevée, interrompue après 恒河沙數劫.

G: P. 3588.

Ce manuscrit, sur une feuille (33.5 × 37.5 cm), ne porte pas de date. Comme tous les manuscrits précédents, à l'exception de *A*, il paraît tardif, à juger par ses caractéristiques matérielles: fin IXe ou Xe siècle.

Il comporte deux textes copiés à la suite l'un de l'autre par un même scribe. Le calendrier des douze jours est en seconde position, mais le premier texte (colonnes 1 à 6) mérite également de retenir l'attention, tout d'abord parce qu'il exprime une dévotion produisant l'effacement des péchés, comme celle qui nous occupe, et ensuite parce qu'il contient une indication chronologique, précieuse dans un manuscrit non daté.

Le premier texte est constitué de sept hommages (*nan-mou* 南无) à des buddhas dont les noms sont d'ailleurs inconnus. Chacun est suivi d'un avertissement tel que celui-ci, le premier: 念一聲，滅得騎驢馬罪 "Si l'on récite son nom (ne serait-ce qu') une seule fois, on obtiendra la rémission des péchés commis en chevauchant ânes et chevaux". Ce document n'est assurément pas sans intérêt, mais son étude nous ferait sortir de notre sujet.

On s'attardera davantage sur l'introduction (colonnes 1 et 2) qui le précède: 終南山澄照大師，於臺山金閣院內金字藏中，撿得七佛名號．普勸衆生念持，能除一切罪業者. "Le grand maître Tch'eng-tchao du Mont Tchong-nan a recueilli les noms de sept Buddhas dans le Canon en caractères d'or (conservé) au Kin-ko yuan du (Wou-) t'ai chan. Il exhorte universellement tous les êtres: ceux qui les réciteront pourront obtenir la rémission de tous leurs péchés".

Le maître Tch'eng-tchao auquel il est fait référence est sans aucun doute le célèbre Tao-siuan 道宣 (596–667) qui vécut effectivement une partie de sa vie sur le Mont Tchong-nan. Les sources historiques n'indiquent pas qu'il alla au Wou-t'ai chan.[11] Il est certain, en revanche, qu'un Canon en caractères d'or exista en ce lieu, et précisément au Kin-ko *sseu* 寺 (et non *yuan*).

On notera toutefois que le Kin-ko sseu ne fut fondé qu'en 736 et que sa construction ne fut achevée qu'en 767, un siècle exactement après la mort de Tao-siuan. Le Canon en caractères d'or n'y fut déposé qu'après 779.[12] Enfin, et

(11) Cf. *Song Kao-seng tchouan*, k. 14, *Taishô*, volume 50, n° 2061, p. 790–791.

(12) Au sujet du Kin-ko sseu, cf. Ono Katsutoshi 小野勝年 et Hibino Takeo 日比野丈夫, *Godaisan* 五台山, Tokyo, 1942, p. 45–56. Voir également E.O. Reischauer, *Ennin's diary*, New

surtout, le nom Tch'eng-tchao donné ici à Tao-siuan est un titre posthume qui ne lui fut décerné qu'en 869. Le premier texte de notre manuscrit (ou tout au moins sa note initiale) est donc un apocryphe postérieur à 869. Cette date limite supérieure est aussi celle de la copie du manuscrit dans son ensemble. Elle ne contredit pas l'estimation donnée plus haut.

Le deuxième texte, avec lequel nous abordons notre sujet, est construit comme *E* et *F*, c'est à dire que le calendrier des douze jours y est précédé d'une courte note et est suivi d'une conclusion.

Voyons d'abord le calendrier. Disposé en un tableau de 6 colonnes (de 8 à 13), il est rédigé comme *E* et *F* avec pour seule différence que l'expression 除罪 devient ici 滅罪, ce qui ne change nullement le sens du texte. Les données variables (jours, heures, etc.) sont en partie différentes. Elles seront reportées, avec celles fournies par les autres calendriers, dans la table générale.

La note initiale (colonnes 7) se lit comme suit: 上都弘福寺玄奘大師，從西天來進上太宗皇帝十二月禮佛文. "Le grand maître Hiuan-tsang du Hong-fou sseu de la capitale supérieure [Tch'ang-ngan], revenant de l'Inde, présenta à l'empereur T'ai-tsong le texte (préconisant de) saluer le Buddha aux douze mois". Par opposition avec la note initiale de *E*, celle-ci est parfaitement correcte et ne comporte pas d'anachronisme. Mais ceci, bien entendu, ne lui confère aucune valeur particulière.

La conclusion (colonnes 14 à 18) est ainsi rédigée: 右件十二禮佛日，並是諸天行賢聖集會日，勸諸衆生，於此日禮佛，不得失時，三五間，所求皆得. 若寫本流傳與人，滅罪恒河沙數. 功德高於須山，深於江海，極於大地，得阿耨多羅三藐三菩提果，各所抄本，永無災障. 普勸衆生，於此教法受持，大獲利益，善爲妙果.
"Les douze jours ci-dessus où l'on doit saluer le Buddha sont les jours des assemblées des sages-et-saints que tiennent les divinités célestes. Tous les êtres y sont exhortés: que ces jours-là ils saluent le Buddha et qu'ils n'omettent pas les temps (prescrits). En peu de temps,[13] ils obtiendront tout ce qu'ils recherchent. S'ils copient des exemplaires (de ce calendrier) et les transmettent à autrui, leurs péchés effacés seront aussi nombreux que les sables du Gange. Leurs mérites seront plus élevés que le mont Sumeru, plus profonds que fleuves et mers, plus grands que toute la terre. Ils obtiendront le fruit d'*anuttara-samyak-saṁbodhi*.[14] Pour chacun des exemplaires qu'ils auront copiés, ils n'auront plus jamais de malheurs. Tous les êtres y sont universellement exhortés: (qu'ils reçoivent cet enseignement et s'y conforment).[15] Ils en récolteront un grand profit, ils atteindront facilement le salut".[16]

York, 1955, p. 254.

(13) On trouvera une meilleure leçon: 三五年間, sur le texte *J*, ci-dessous.

(14) L'illumination complète ou la sagesse parfaite d'un buddha. Ce terme sanskrit peut paraître savant. Il est pourtant bien connu, grâce aux versions du *Kin-kang pan-jo-po-lo-mi-mi king* 金剛般若波羅蜜經 (*Taishô*, volume 8, Nos 235, 236, 237) dont il y a un très grand nombre de copies parmi les manuscrits de Touen-houang.

(15) La phrase est corrompue. Cf. ci-dessous le texte *J* qui offre une meilleure leçon.

(16) Littéralement, le "fruit merveilleux": le fruit de buddha, c'est à dire la bodhi.

II. Les versions imprimées

Le calendrier des douze jours n'a été recueilli ni dans le Canon bouddhique ni dans aucune autre collection, autant que nous sachions. Il s'est pourtant conservé, sous une forme parfois étonnamment proche de celle des manuscrits de Touen-houang, dans quelques textes populaires modernes. Nous en avons découvert trois – il y en a vraisemblablement d'autres – que nous allons examiner. Après quoi, en possession de toutes les pièces du dossier, nous procéderons à une comparaison.

H: Le *Tchong-hi tsou-yen pao-kiuan* 衆喜粗言寶卷.

Cet ouvrage en 5 *kiuan* a été achevé en 1849 et sa préface est datée de 1850. On en connait deux éditions, publiées en 1924 et en 1929, d'après une nouvelle gravure "augmentée" effectuée en 1900.[17]

Toutefois, le renseignement qui nous intéresse ne se trouve pas dans le corps du texte, bien daté, mais dans une encyclopédie qui l'accompagne tout du long en haut des pages. Or, on ignore si cette encyclopédie fut rédigée par l'auteur de l'ouvrage ou si elle fut ajoutée postérieurement. On peut le penser, d'après certains détails.

Ainsi, dans la première section, qui est un calendrier religieux perpétuel où se trouve ce que nous cherchons, sont notés les anniversaires des empereurs et des impératrices. On y relève ceux de l'empereur Hien-fong 咸豐 (7e mois, le 17)[18] et de son épouse (12e mois, le 11). C'est la preuve que le calendrier a été mis à jour après 1851, avènement de Hien-fong. D'ailleurs, le fait qu'il s'agit d'une addition postérieure à la rédaction primitive est indiqué par le caractère *tseng* 增 inscrit sous la mention de l'anniversaire de Hien-fong (mais non, par négligence sans doute, sous celle de l'anniversaire de l'impératrice). L'absence des anniversaires des successeurs de Hien-fong pourrait faire croire que la mise à jour est antérieure à 1862, avènement de T'ong-tche 同治. Il n'en est rien. En effet, on trouve aussi (sans le caractère *tseng*) au 10e mois, le 10, un voeu de bon anniversaire (mille automnes !) à l'adresse de la Houang t'ai-heou 皇太后. Au jour indiqué, cette personne est l'impératrice de l'Ouest 西太后 (Ts'eu-hi 慈禧), qui porta ce titre de 1862 jusqu'a sa mort en 1908. Mais l'absence de l'anniversaire de l'impératrice de l'Est 東太后 (Ts'eu-ngan 慈安), qui porta le même titre de Houang t'ai-heou, situe plus précisement l'addition après 1881, année du décès de cette dernière.

Une autre indication se trouve dans la section suivante de l'encyclopédie, qui résume l'histoire de la Chine. Elle se termine par l'énumération des ères de la dernière dynastie: "...*Tao-kouang* 道光 30 (ans), *Hien-fong* 11, *T'ong-tche* 13, *Kouang-siu* dix-mille années 光緒萬萬年. Addition 增 "(k.1, p. 46*b*). Il est clair que quand cette addition fut insérée dans le texte l'ère *kouang-siu* (1875–

(17) Cf. Sawada Mizuho 澤田瑞穗, (*Sōho*) *Hōkan no kenkyū* 增補寶卷の硏究, Tokyo, 1975, p. 148. L'édition utilisée ici est celle de 1929. L'avertissement de l'éditeur de 1900 se trouve au k.5, p. 53*a*.

(18) En réalité, le texte mentionne ici l'anniversaire de l'impératrice, mais c'est une inadvertance. Les mêmes dates des anniversaires impériaux se trouvent dans les almanachs de ce temps.

1908) n'était pas terminée.

On déduit de ces observations que la mise à jour de l'encyclopédie fut effectuée pour la nouvelle gravure de 1900. En revanche, ce qui n'est pas, dans l'encyclopédie, signalé comme étant une addition (c'est le cas du renseignement dont il sera fait état ci-dessous) doit avoir été rédigé avant 1851, début de l'ère *hien-fong*, et porte donc la même date que le *pao-kiuan* proprement dit, 1849. Toutefois, on a constaté que l'indication "addition" a été parfois omise.[19] De sorte qu'il nous faut, par prudence, conclure que notre document date de 1849, probablement, ou de 1900, au plus tard.

Ceci posé, voyons ce qu'indique la section du calendrier de l'encyclopédie en question. Au 1er mois, le 1er, le texte note d'abord, comme les calendriers usuels, l'anniversaire de Maitreya, puis il ajoute: 又聖賢集會之日. 若肯 (pour 能)[20] 卯時向南四拜, 滅罪一百劫. 以下每月各有一日. 閏月同前. 若能依時禮拜, 三五六年, 有求必應, 臨終昇天. "En outre, c'est un jour d'assemblée des saints-et-sages.[21] Si l'on peut (ce jour-là), à l'heure *mao*, face à l'Est, saluer (le Buddha) 4 fois, les péchés effacés seront de 100 kalpas. Ci-dessous (dans le calendrier), chaque mois il y a un jour (comme celui-ci). En cas de mois intercalaire, on suivra les indications du mois précédent. Si on peut faire les salutations selon les temps (prescrits), au bout de 3, de 5 ou de 6 ans, les prières seront nécessairement exaucées et, à la mort, on montera au ciel".

Comme il est annoncé au 1er mois, on constate, en effet, en parcourant ce calendrier, qu'un jour de chaque mois est désigné comme jour d'assemblée des saints-et-sages. On y indique l'heure, la direction, le nombre de salutations et celui des kalpas de péchés effacés. En rassemblant les indications dispersées dans cette première section de l'encyclopédie étudiée, on obtient un calendrier des douze jours comparable à ceux des manuscrits. Ses éléments seront portés sur la table générale dressée plus bas.

I: Le *Yu-li tche-pao tch'ao* 玉歷至寶鈔

L'ouvrage est extrêmement répandu. Il en existe de multiples éditions, portant des titres parfois un peu différents. Ce livre illustré, qui est une sorte de *chan-chou* 善書 "ouvrage exhortant au bien', est au fond la version moderne du sûtra des dix rois. Il est constitué, pour l'essentiel, de la description des enfers dans la religion syncrétique, mais de nombreux éléments accessoires y ont été ajoutés. Il est attribué à un religieux qui en reçut la révélation dans les enfers. D'après un témoignage daté de 1794, inclus dans l'ouvrage, l'auteur aurait vécu sous les Song, au XIe siècle.

Dans une étude importante consacrée à cet ouvrage, le regretté Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豊 a démontré la faiblesse du témoignage de 1794 et son

(19) Outre les exemples cités, on mentionnera une anecdote édifiante datée de la 2e année *hien-fong* (1852) dépourvue de l'indication *tseng* (k. 3, p. 73*a*). Il y en a probablement d'autres.

20) Le caractère *k'eng* 肯 est assurément différent de *neng* 能. Considérant que le texte fourmille de graphies rares ou "vulgaires", on peut penser que l'auteur (ou le graveur) a cru employer un caractère de même sens que *neng*.

(21) L'expression *hien-cheng* 賢聖 des manuscrits *E*, *F* et *G* est ici inversée. La modification ne nous semble pas significative.

caractère suspect. Il situe la date de sa rédaction à la fin des Ming, en 1622 très précisément. Cependant, la plus ancienne édition conservée est de 1806.[22]

On y trouve notre calendrier des douze jours, non pas dans le corps du texte mais dans un appendice *fou-lou* 附錄 ajouté à certaines des éditions: les exemplaires *E* (nouvelle édition de 1909, préfacée en 1893) et *F* (édition de 1928, préfacée en 1855) de l'inventaire de Yoshioka.[23] On peut y ajouter les très nombreuses éditions courantes de Changhai, Hong Kong et Formose, préfacées en 1908 et 1914, munies d'un "envoi" de 1920. Cependant, considérant que le calendrier est hors texte, les dates des préfaces ne sont pas une garantie suffisante. Il faut, par prudence, ne retenir ici que celles des impressions. La plus ancienne est celle de l'exemplaire *E* de Yoshioka, 1909.

Le texte se présente de la même façon que sur les manuscrits *E*, *F* et *G*, c'est à dire que le calendrier proprement dit est précédé d'une courte introduction, qui joue le rôle d'un titre, et est suivi d'une sorte de conclusion, beaucoup plus courte que sur les manuscrits.

Voici d'abord l'introduction: 唐京都宏福寺元焚法師，自西藏回，上表太宗皇帝，十二月分禮懺悔發願日期. "Les jours des douze mois où l'on (doit) faire vœu (de bonne conduite), se repentir et saluer (le Buddha), que le maître de la Loi Yuan-fen du Hong-fou sseu de la capitale, des T'ang, rapporta du Tibet et présenta à l'empereur T'ai-tsong".

On reconnaît sans peine ici les notices initiales des manuscrits *E* et surtout *G*. Le maître Yuan-fen est sans aucun doute Hiuan-tsang, dont le nom a été mal copié, et la différence de graphie entre 宏 et 弘 dans le nom du monastère Hong-fou sseu est minime. Le Tibet, *Si*-tsang, véritablement inattendu, est à comparer à *Si*-kouo de *E* et à *Si*-t'ien de *G*.

Le calendrier des douze jours est disposé à la suite en un tableau régulier de 12 colonnes, dont voici la première: 正月初一日，平明時，向南方四拜，發願行善，滅罪一百劫. "Au 1er mois, le 1er, à l'aube, face au Sud, on salue (le Buddha) 4 fois et on fait voeu de bonne conduite. Péchés effacés: 100 kalpas".

En dernier lieu vient la conclusion suivante: 以上日辰，乃聖賢仙佛集會之期·若能依此行禮懺悔，終身順遂，後裔繁昌 (由救劫回生經錄出). "Les dates ci-dessus sont celles des assemblées des saints-et-sages et des immortels-et-buddhas. Si vous pouvez pratiquer les salutations et vous repentir en suivant ces (prescriptions), vous serez prospère pendant toute votre vie et votre descendance sera nombreuse et glorieuse (extrait du 'sûtra [où il est dit comment on peut] être sauvé des calamités et rendu à la vie')".

Le *Kieou-kie houei-cheng king* auquel se réfère le *Yu-li* nous est malheureusement resté inaccessible. Un ouvrage de ce nom (*king* en moins, par abréviation sans doute) était signalé, avant la dernière guerre, dans le catalogue d'une grande librairie de Changhai spécialisée dans les *chan-chou* et les livres religieux

(22) Cf. *Chūgoku minkan no jigokujūō shinkō ni tsuite* 中國民間の地獄十王信仰について, p. 143-355; article cité dans" Les dix jours de jeûne de Kṣitigarbha", p. 157, note 68.

(23) *op. cit.* p. 173, 178, 234.

de très grande diffusion, le *Hong-ta chan-chou kiu* 宏大善書局.[24]

J: *Mo-kie tchen-king* 末劫眞經

Les rares exemplaires de ce court ouvrage qu'il nous a été possible de consulter portent des couvertures factices: (1) *Pao-cheng ta-ti tchouan-kiang kieou-che mo-kie tchen-king* 保生大帝傳降救世末劫眞經 (acheté par Mme C. Lombard-Salmon à Djakarta en 1967). (2) *Ta-cheng mo-kie king* 大聖末劫經 (acheté par Mme Lombard-Salmon à Singapour, Chouang-lin sseu 雙林寺, en 1970; le texte est absolument semblable au précédent, paraissant reproduit par un procédé photographique; la couverture et le frontispice seuls ont été réalisés à Singapour). (3) *Ta-cheng mo-kie tchen-king* 大聖末劫眞經 (acquis par M.K. Schipper à Formose, sans date ni lieu d'impression, mais paraissant avoir été édité à Formose: le texte est légèrement différent).

Mais seul doit être pris en considération le titre *Mo-kie tchen-king*, qui figure en tête et dans le corps de l'ouvrage. Il est à noter que ce titre apparaît dans le catalogue des éditions de la librairie *Hong-ta chan-chou kiu*, mentionnée plus haut.[25]

Le contenu de l'ouvrage évoque des catastrophes diverses (épidémies, hausse du prix du riz, famine, etc.) survenues, si elles eurent vraiment lieu, entre 1860 et 1864 (durant la révolte des T'ai p'ing? ces dates sont données en caractères cycliques). Le livre fut révélé en 1916 (date donnée en clair) dans la région de Canton. Il fut réédité en 1950.[26]

On ajoutera ici que, selon des renseignements aimablement communiqués par Mme C. Lombard-Salmon, un ouvrage portant le titre *Ta-cheng mo-kie tchen-king* a été traduit en malais (*Taij seng boat kiap tjin keng*). Cependant, la traduction ayant été effectuée en 1882 (éditée en 1884 à Batavia; nouvelle édition, Batavia, 1922; une autre traduction du même livre chinois a été publiée à Sumatra en 1933), le texte d'origine est probablement différent ou, tout au moins, ne peut pas avoir été révélé en 1916.

Si ce livre nous intéresse, c'est parce qu'il comporte, comme une sorte d'appendice, un tableau intitulé *Siao-ts'ai houa-tsouei leang-fang* 消災化罪良方 "Recette pour supprimer les calamités et transformer les péchés". Ce tableau, on l'aura déjà deviné, n'est rien d'autre que notre calendrier des douze jours. En voici la première colonne, dont la traduction n'est maintenant plus nécessaire: 正月初一日，卯時，向南方，禮佛四拜，滅罪一百劫.

La seule remarque qui puisse être faite à propos de cette version du calendrier est que deux heures, au lieu d'une seule, y sont indiquées sous certains des douze jours. Il y a, par exemple, les heures *yeou* (n° 10 = 18 h) et *hai* (n° 12 =

(24) Il existe, en outre, un *Kieou-kie tchang* 救劫章 que nous n'avons pas pu identifier. Certains calendriers populaires signalent, au 2e mois, le 3, qu'en récitant ce texte une fois on obtiendra un kalpa de péchés remis 消罪一劫.

(25) Le catalogue inséré à la suite du *Sing-jen tchong* 醒人鐘 (éd. 1920) mentionne, outre le *Mo-kie tchen-king*, un *Fou-tseng* 附增 *mo-kie tchen-king*, mais il n'a pas été possible de le consulter.

(26) Le *Ta-cheng mo-kie tchen-king* signalé ci-dessus en (3) ne porte pas l'indication de la réédition de 1950. On n'y trouve pas non plus la date 1916 en clair. Y figurent cependant, comme sur (1) et (2) la date des révélations en caractères cycliques: *ping-tch'en* 丙辰.

22 h) dans la colonne du 3e mois. Ces variantes, qui apparaîtront dans la table générale, ne changent rien au système.

A la suite du tableau, sous le titre *K'ien-tch'eng li-pai je ki* 虔誠禮拜日記 "Note sur les jours de culte (observés avec) dévotion", figure le texte suivant (p. 7*ab*, ponctuation d'origine). Nous l'avons découpé en deux paragraphes, afin de faire apparaître plus clairement que le second est plus proche, parfois extrêmement proche, de certains des manuscrits examinés plus haut, du manuscrit *G* tout particulièrement.

諸君善信. 如能依期虔心禮拜. 一年以後. 漸漸吉昌. 行之三年. 必有奇驗. 廣傳與人. 功德無量. 惟須心誠. 實力奉行. 不可虛行故事. 不可始勤終怠. 則善惡之根. 末有不如影隨形者矣.

每月日時. 方向禮拜之功. 乃是天上聖賢集會之日. 若有善男信女. 誠心俟候時辰禮拜. 三五年間. 所求皆遂. 若抄一本與人. 罪滅恒河沙. 功德高如須彌. 深如大海. 利益無窮. 令[27]一切衆生. 皆得阿耨多羅三藐三菩提. 若能印送與人. 永無災障. 福及九祖超昇. 子孫昌盛. 普勸衆生. 依此教法. 流通於世. 獲福無量[28]矣.

Vous tous gens de foi, si vous pouvez célébrer le culte d'un cœur sincère aux dates prescrites, au bout d'un an vous obtiendrez peu à peu bonheur et prospérité. Si vous le pratiquez pendant trois ans, il y en aura immanquablement des effets merveilleux. Si vous le propagez largement, votre mérite sera sans limite. Il vous faut seulement être sincère et le pratiquer de toute votre force. Il ne vous faut pas suivre faussement les (bons) exemples du passé. Il ne vous faut pas être zélé au début et paresseux à la fin. Car toutes vos racines de bien et de mal (produiront leurs effets) comme l'ombre suit le corps.

Le mérite des salutations effectuées aux dates, aux heures et dans les directions (prescrites) est (dans le fait qu'elles ont lieu aux) jours d'assemblée des saints et sages dans les cieux. S'il y a des fidèles qui, d'un cœur sincère, font les salutations aux moments prescrits, en trois ou en cinq ans tout ce qu'ils demanderont se réalisera. S'ils copient (ne serait-ce qu') un seul exemplaire (de ce calendrier) et le donnent à autrui, leurs péchés seront effacés (aussi nombreux que) les sables du Gange. Leur mérite sera aussi haut que le Sumeru, aussi profond que l'Océan, le bénéfice (qu'ils en obtiendront) sera sans limite et fera que tous les êtres obtiendront l'*anuttara-samyak-saṁbodhi*. S'ils peuvent (faire) imprimer (ce texte) et l'envoyer à autrui,[29] ils n'auront plus jamais de malheurs. Le bonheur s'étendra jusqu'à leurs ancêtres de neuf générations et leur procurera le salut. Leur descendance sera nombreuse. Tous les êtres y sont universellement exhortés: qu'ils suivent cet enseignement et le propagent dans le monde. Le bonheur qu'ils en obtiendront sera sans limite".

III. Etude comparative

Les lettres de *A* à *J* dont sont affectés les dix textes examinés ci-dessus ne sont

(27) 今 du texte (1) est erroné. Correction faite d'après (3).

(28) 窮 sur (3) au lieu de 量.

(29) L'emploi de l'expression 印送 "imprimer et envoyer" est la seule modification notable de *J* par rapport à *G* dans cette partie du texte.

pas seulement des références choisies pour alléger l'exposé. Elles expriment un ordre de classement. Celui-ci a été déterminé de deux façons différentes.

L'ordre chronologique, tout d'abord, a permis de classer au premier rang, en *A*, le manuscrit S.4494.: il est le plus ancien et d'ailleurs le seul daté de tous les manuscrits (545, faisant référence à un enseignement situé en 415). Selon le même principe, on a rangé en fin de liste les trois textes modernes: *H* (1849 ou, au plus tard, 1900), *I* (1909 au plus tard) et *J* (1916).

Restent les sept manuscrits non datés. Ils nous ont semblé tardifs (IXe-Xe siècle; seul *G* comporte un indice sûr: il est postérieur à 869). Même si cette estimation devait être corrigée, il est hors de doute qu'ils se situent tous, dans la chronologie, après *A* et avant *H, I, J*. Mais leur classement sur l'échelle allant de *B* à *G* reste hypothétique. Il a été adopté à la suite d'une comparaison purement formelle destinée à placer en tête du groupe les manuscrits paraissant les plus proches de *A* et en queue ceux qui, au contraire, semblent avoir davantage de points communs avec les textes modernes. Bien entendu, si l'ordre de l'exposé conduit à faire état ici de la comparaison, celle-ci et le classement qui en découle ont nécessairement été préalablement effectués. On ne trouvera donc ici que des justifications, d'ailleurs réduites à l'essentiel.

Les éléments de comparaison à notre disposition sont de deux ordres. Il y a le calendrier proprement dit et il y a les textes d'accompagnement.

1 – Le calendrier

Ainsi qu'on l'a déjà fait remarquer, chacun des calendriers peut être transcrit sous la forme d'un tableau semblable à celui que nous avons établi pour *A*. Il n'a pas paru nécessaire ni même utile de dresser neuf autres tableaux du même genre. Nous avons préféré, pour mieux faire apparaître les convergences et les divergences, fondre tous les calendriers dans la table générale donnée en appendice, où les colonnes *m, j, h, d, s* et *k* sont respectivement celles des mois, des jours, des heures, des directions dans lesquelles se font les salutations, du nombre de salutations à effectuer et du nombre de kalpas de péchés effacés. Cette dernière colonne est divisée par sources afin de montrer comment s'ordonnent les nombres dans chaque calendrier.

La table révèle dès le premier coup d'œil le caractère particulier du calendrier *A*, le plus ancien. On note qu'il est le seul à donner des orientations intermédiaires (aux 1er, 2e, 5e et 9e mois). Quoique les nombres des kalpas aient moins de signification que les autres indications, nous semble-t-il, car ils ne sont pas normatifs, certains de ceux qu'il rapporte (aux 1er, 2e et 12e mois notamment) sont tout à fait exceptionnels. Enfin, la plupart (8 sur 12) des dates choisies par lui ne se retrouvent dans aucun des autres calendriers.

Ces particularités n'empêchent pourtant pas des similitudes. Aux 2e et 8e mois, les jours indiqués sur *A* sont repris par tous les calendriers postérieurs (sauf une variante au 2e mois sur *E-F*). Mais le plus étonnant est la stabilité des heures, identiques de *A* à *J* aux 1er, 2e, 3e, 4e, 5e et 12e mois, soit 6 mois sur 12 (sauf variantes sur *G* et *J* au 1er mois).

Tous les calendriers postérieurs à *A* montrent une relative unité, et *H-I-J* se tiennent de très près.

Ces premières constatations faites, force est d'avouer que les rapprochements qui justifient le classement des manuscrits intermédiaires (de *B* à *G*) n'apparaissent pas de façon très claire sur la table. C'est qu'en effet notre série est courte Elle offre néanmoins quelques prises.

Considérons, par exemple, *B-C* par rapport à *A*. Au 5e mois sont identiques le jour (de même sur *D* et *G*) et le nombre des salutations. Les directions (Nord-Ouest sur *A*, Ouest sur *B-C*) et les nombres de kalpas (1.800 et 3.800) sont proches ou, plus précisément, sont dans la limite des transformations aisément produites par des fautes de copie. Au 6e mois, le jour est identique (de même sur *D*) ainsi que l'heure. Au 12e mois, on retrouve le même nombre de salutations (de même sur *D*; *B* et *C* divergent ici légèrement). On peut ainsi compter les points de convergence et constater que *B-C* en a davantage, par rapport à *A*, que *D*. De même, dans le bas de la table, *G* en comporte plus, par rapport à *H-I-J*, que tout autre calendrier, plus notamment que *E-F*.

2 – Les textes

Par opposition avec les nombres qui forment la matière du calendrier, le texte qui en forme l'ossature ne change pas beaucoup d'une source à l'autre. Si légères soient-elles, ces différences méritent d'être rappelées par le tableau suivant, où *N* remplace les nombres variables:

A	: 禮	*N* 拜除罪 *N*.
B–C	: 禮	*N* 拜除罪 *N* 劫.
D, *E–F*	: 禮佛	*N* 拜除罪 *N* 劫.
G	: 禮	*N* 拜滅罪 *N* 劫.
H	:	*N* 拜滅罪 *N* 劫.
I	:	*N* 拜發願行善滅罪 *N* 劫.
J	: 禮佛	*N* 拜滅罪 *N* 劫.

Ce court tableau est l'un des éléments dont il a été tenu compte pour classer les textes. Il montre, notamment, que *G*, plutôt que *B–C* ou *D* et *E–F*, paraît être l'ancêtre au moins indirect des textes modernes *H*, *I*, *J*, de *J* surtout.

Les textes d'accompagnement, pour leur part, sont plus complexes et il n'est pas possible de les faire entrer dans un tableau comparatif. On peut du moins récapituler comme suit ceux de leurs éléments significatifs qui se retrouvent dans deux ou plusieurs d'entre eux.

1) *attribution à Hiuan-tsang* ....: *B*, *D*, *E-F*, *G*, *H*.[30]
2) *durée de la dévotion*
   a) trois ans ....: *A*, *B*, *J*.
   b) trois ou cinq ans .... *G*, *H*, *J*.[31]
3) *indulgence méritée*

(30) *A* ne figure pas ici pour la raison qu'il est antérieur à Hiuan-tsang. *C* ne comporte pas de texte d'accompagnement.

(31) *G*: 三五間, *I*: 三五六年 *J*: 三五年間.

a)	nombre donné de kalpas	*B, D, E-F.*[32]
b)	kalpas nombreux comme sables du Gange	*E-F, G, J.*
4)	*jours d'assemblée des saints* ....:	*E-F, G, H, I, J.*[33]
5)	*copie et diffusion du calendrier*	*B, E-F, G, J.*
6)	*mérites comme Sumeru et océan* ....:	*E, G, J.*[34]
7)	*anuttara* ....:	*G, J.*

Cette récapitulation ne prétend rien révéler, d'autant moins que les éléments qui y figurent sont des clichés assez communs (sauf le N° 4). Elle confirme en tout cas d'une part la singularité de *A*, et d'autre part l'étroitesse des liens existant entre le manuscrit *G* et le texte moderne *J*.

Si, dans son ensemble, la classification proposée ne paraît pas toujours parfaitement convaincante, c'est sans doute parce que les textes découverts ne sont pas assez nombreux pour s'organiser en une chaîne assez solide. Les lacunes sont, en effet, énormes.

Il n'est pas possible, en revanche, de nier la parenté existant entre tous nos textes et, surtout, malgré des différences considérables dans les chiffres donnés, entre les calendriers proprement dits. C'est la que se situe le fait important qui mérite d'être souligné: cette dévotion imaginée, s'il faut croire le manuscrit S. 4494, au début du Ve siècle quelque part au Kan-sou, a survécu jusqu'à nos jours et se retrouve même chez les Chinois de la diaspora de Malaisie et d'Indonésie.

Cela n'aurait, évidemment, rien d'étonnant s'il s'agissait d'un sûtra ou autre texte religieux de bon aloi recueilli dans le Tripitaka. Or, nous l'avons déjà dit, ce n'est pas le cas. Si nous ignorons tout du cheminement suivi par notre calendrier au cours des siècles, nous sommes bien obligés de constater qu'il a existé. On sait, du reste, que se sont transmis de même hors des sentiers habituels les calendriers des dix jours par mois qui, précisément, sont copiés le plus souvent sur les mêmes manuscrits.

IV. Conclusion

Pour compléter l'étude descriptive et comparative à laquelle ont été consacrées les pages qui précèdent, il conviendrait de tenter de dégager la signification du calendrier ou, tout au moins, d'en rechercher les racines principales.

On dira tout d'abord que – faute sans doute d'investigations suffisantes – le choix des jours, heures et autres indications qui constituent la matière du calendrier nous paraît totalement arbitraire. Si l'on examine les tableaux, on n'y aperçoit aucun ordre, on n'y découvre aucun système, qu'on les lise dans

(32) *B*: 106.600 k., *D*: 82.5 . . k., *E–F*: 39.600 k.

(33) Terme inversé dans les versions modernes (cf. ci-dessus, note 21). L'assemblée en question ne semble avoir aucun fondement dans les Ecritures bouddhiques.

(34) *F* est ici incomplet.

le sens horizontal ou dans le sens vertical. Il nous paraît que cette matière numérique a été créée (et modifiée) selon des critères qui nous échappent.[35]

Le fond, quant à lui, se rattache pour l'essentiel à la notion d'effacement ou rémission des péchés 滅罪 ou 除罪, assez répandue dans le bouddhisme, dans son courant amidiste notamment.

Selon les sources anciennes, l'effacement est lié à la contemplation du Buddha. Ainsi, le *Kouan fo san-mei hai king* 觀佛三昧海經 (traduit avant 429, *Taishô*, volume 15, n° 643) explique comment le Buddha émet des rayons lumineux des diverses parties de son corps ou marques distinctives (*siang* 相 *lakṣaṇa*). L'adepte qui sait les contempler grâce à une méditation appropriée en tire de grands bénéfices et effets heureux. Ceux-ci se produisent parfois dès la présente existence, mais dans la plupart des cas le sûtra conclut par une phrase telle que celle-ci: "A ceux qui feront cette contemplation seront remis les péchés (producteurs) de morts et renaissances (*saṃsāra*) de cent mille kalpas" 作此觀者, 除却一億劫生死之罪 (p. 663*c*). La formule peut être différente sans que le sens général en soit modifié, par exemple de la façon suivante: "A ceux qui feront cette contemplation seront remis les mauvais actes très graves de mille kalpas" 作是觀者, 除却千劫極重惡業 (p. 664*a*). La même idée est exprimée de façon analogue dans un autre sûtra, très connu, dont la traduction est légèrement plus tardive (entre 424 et 442), le *Kouan wou-leang-cheou fo king* 觀無量壽佛經 (*Taishô*, volume 12, n°365).[36]

Ces deux sûtras sont, à notre connaissance, les plus anciens qui mentionnent l'effacement des péchés assorti d'un nombre de kalpas, variable qui plus est. On ne manquera pas de remarquer qu'ils sont postérieurs au "Rituel du maître Lieou" du manuscrit *A*, si toutefois on accepte la date de 415 qu'il se donne. Mais le calendrier de ce manuscrit *A* est aussi le seul qui ne tienne pas compte des kalpas.

Le calendrier des douze jours, il est vrai, ne préconise pas de contempler le Buddha mais de lui rendre hommage par des salutations. On peut penser que ces dernières ont une signification analogue à la récitation du nom du Buddha, dévotion infiniment plus courante et qui, elle aussi, a pour effet principal la rémission des péchés.[37]

On se souviendra à ce propos que l'un de nos manuscrits, *G*, comporte, outre

(35) Certaines des dates indiquées peuvent se retrouver dans d'autres calendriers (du taoisme, notamment). Les coincidences sont toujours partielles et n'ont pas de signification, nous semble-t-il.

(36) Cf. p. 342*c*, 343*a*, 343*b*, 344*b*, 345*a*.

(37) Le *Fo-ming king* 佛名經 (en 12 k., trad. de Bodhiruci, 1re moitié du VIe siècle) commence ainsi (après un exorde passe-partout): "Si des fidèles, hommes et femmes, reçoivent et recitent les noms des Buddhas, ces personnes durant leur vie présente seront en paix. Elles (verront s') éloigner leurs malheurs et s'effacer leurs péchés 消滅諸罪. Dans leur existence future, elles obtiendront l'*anuttara-samyak-saṁbodhi*. Si des fidèles, hommes et femmes, veulent (faire s') effacer leurs péchés, il leur faut se purifier le corps, se vêtir de vêtements neufs et purs, se prosterner et joindre les mains. Elles prononceront ces paroles: hommage (*nan-mou*) à ..." (*Taishô*, volume 14, n° 440, k.1, p. 114*a*; même introduction dans la version anonyme en 30 k., contemporaine ou à peine plus tardive: *Taishô*, même volume, n° 441, k.1, p. 185*a*).

le calendrier, un texte montrant que la récitation du nom de sept buddhas procure la rémission de diverses sortes de péchés. Sur un autre, *D*, lacunaire, il était question du nom du (ou des) buddha(s), à juger par l'introduction du fragment conservé. Enfin, on rappelera à nouveau que cinq (*B*, *C*, *D*, *E*, *F*) des sept manuscrits étudiés comportent le calendrier des dix jours par mois, qui recommande la récitation du nom de divers buddhas. Deux de ces derniers calendriers mensuels (*B* et *C*) promettent, en outre, la rémission des péchés d'un nombre de kalpas variable. Il n'est guère douteux que les copistes ont réuni sur leurs manuscrits des textes de dévotions qui leur paraissaient étroitement apparentées entre elles.

L'idée fondamentale de la rémission des péchés par les hommages au Buddha étant mise à part, ce qui dans les textes bouddhiques évoque le plus l'un des éléments de notre calendrier est la pratique des salutations aux six heures. Un sûtra très anciennement traduit (par Ngan Che-kao 安世高, au II^e siècle), le *Chö-li-fo houei-kouo king* 舍利弗悔過經 en est le premier témoignage: aux six heures de chaque jour,[38] les fidèles doivent se laver, rectifier leur vêtement, joindre les mains, saluer [les Buddhas des] dix directions et se repentir de leurs fautes.[39] Le *Che-tchou p'i-p'o-cha louen* 十住毘婆沙論 (traduit par Kumārajīva au IV^e siècle) fait une recommandation analogue.[40] Le développement le plus connu de cette dévotion est exprimé dans le *Wang-cheng li-tsan kie* 往生禮讚偈: en vue d'obtenir la renaissance au paradis d'Amithāba, à chacune des six heures doivent être prononcés des éloges et gāthā particuliers et effectués un certain nombre de salutations 禮拜, 19 à l'heure 日沒, 24 à l'heure 初夜, etc.[41] Il faut noter, cependant, que cette dernière oeuvre, signée de Chan-tao 善導 (613–681?), est très postérieure à notre manuscrit *A*. La similitude, du reste lointaine, ne peut donc pas être prise en considération ici.

Dans le calendrier des douze jours, les salutations sont non seulement faites en nombre variable, elles sont aussi orientées. Nous ignorons s'il y a dans les rituels du bouddhisme canonique des gestes d'hommage ainsi codifiés. Jusqu'à plus ample informé, ceci nous semble être un emprunt au taoisme religieux. On trouve, en effet, dans le *Tao-tsang* plusieurs exemples de rites ou cérémonies comportant des salutations analogues, mais la date de leur apparition et leur origine posent des problèmes difficiles qu'il n'est guère possible d'évoquer ici.[42]

Dédiée à la mémoire du grand maître des études chinoises et bouddhiques que fut Paul Demiéville, cette modeste contribution a pour seul but de montrer que des pratiques religieuses populaires ou, tout au moins, non canoniques, peuvent être très vivaces et, pensons-nous, ne pas manquer d'un certain intérêt.

(38) Les six heures sont 平旦 (3^e heure = 4 h), 午時 (7^e heure = midi), 日入 (10^e heure = 18 h), 人定 (12^e heure = 22 h), 夜半 (1^re heure = minuit), 雞鳴 (2^e heure = 2 h).

(39) *Taishô*, volume 24, n° 1492, p. 1900*a*.

(40) *Taishô*, volume 26, n° 1521, k. 6, p. 47*b*.

(41) *Taishô*, volume 47, n° 1890, p. 438*b sq*.

(42) Cf., par exemple, le *T'ai-chang tong-yuan chen-tcheou king* 太上洞淵神呪經, *Tao-tsang*, n 355, fasc. 171, k. 9, p. 3*bsq*. Cet ouvrage paraît dater le de fin du VI^e siècle mais cette estimation est sujette à révision. Pour un autre exemple, cf. le *Ming-tchen k'o* 明眞科, *Tao-tsang*, n° 1400, fasc. 1052, p. 30*a sq*, ou n° 1130 (*Wou-chang-pi-yao*), fasc. 774, k. 51, p. 3*a* sq., etc.

Le calendrier: Table générale

m	j	h	d	s	k							
					A	B C	D	E F	G	H I	J	
1	24	3	NE	8	21							A
	1	3	E	4		140						BC
	1	3	S	4			100					D
	1	3	E	4				230				EF
	1	3	S	4					130			G
	1	4	S	4						100		H
	1	3	S	4						100		I
	1	4	S	4							100	J
2	9	2	SE	10	31							A
	9	2	S	4		240						BC
	9	2	N	4			100					D
	8	2	O	4				120				EF
	9	2	S	4					1.000			G
	9	2	S	4						100		HI
	9	2	S	4							100	J
3	26	12	S	4	400							A
	7	12	O	4		340						BC
	7	12	O	4			300					D
	7		O	4				140				EF
	7	12	S	4					130			G
	7	12	O	4						100		HI
	7	10.12	O	4							100	J
4	7	1	N	4	40.000							A
	8	1	N	4		140						BC
	8	1	N	4			130					D
	8	1	N	4				120				EF
	8	1	S	4					130			G
	8	1	N	4						100		H
	8	1	E	4						100		I
	8	1	N	4							100	J
5	6	11	NO	6	1.800							A
	6	11	O	6		3.800						BC
	6	11	S	4			400					D
	5	11	E	4				1.800				EF
	6	11	E	4					1.000			G
	3	11	E	4						100		HI
	3	9.11	E	9							4.800	J
6	3	5	S	6	1.400							A
	3	5	E	9		4.800						BC
	3	11	E	6			500					D
	6	11	E	4				1.800				EF
	7	7	E	4					1.800			G
	7	7	E	4						1.800		H
	7	1	S	4						400		I
	7	1.7	E	4							4.800	J

Le calendrier: Table générale

m	j	h	d	s	k							
					A	BC	D	EF	G	HI	J	
7	4	9	NE	4	2.800							A
	6	7	E	9		34.000						BC
	6	7	E	9			2.600					D
	7	3	E	9				1.800				EF
	6	11	E	4					1.000			G
	6	11	E	4						300		HI
	6	4.11	E	9							300	J
8	8	4	S	9	6.000							A
	8	7	E	9		35.000						BC
	8	7	E	9			320					D
	8	4	E	10				300				EF
	8	7	S	9					300			G
	8	7	S	9						300		HI
	8	7	S	9							300	J
9	10	5	SE	9	1.800							A
	9	7	E	9		3.000						BC
	9	7	S	9			330					D
	10	3	E	9				1.800				EF
	9	7	S	4					300			G
	9	7	S	9						1.000		HI
	9	7	S	9							1.000	J
10	11	6	S	9	6.000							A
	7	7	S	9		30.000						BC
	7	11	S	□			1.000					D
	1	4	S	9				1.000				EF
	1	7	S	9					1.000			G
	1	7	S	9						1.000		HI
	1	7	S	9							1.000	J
11	11	10	O	9	6.000							A
	3	10	S	30		4.000						BC
	13	11	S	4			4.000					D
	1	11	S	9				1.000				EF
	2	11	O	9					4.000			G
	3	11	O	9						1.000		HI
	3	9.11	O	9							1.000	J
12	2	11	E	30	300.000							A
	8	11	N	40		2.000						B
	□	11	N	30		4.000						C
	13	11	S	30			4.000					D
	13	11	O	9				1.000				EF
	3	11	O	4					1.000			G
	3	11	O	9						1.000		HI
(1)	3	9.11	O	9							1.000	J

(1) Le 4 du 12e mois indiqué sur le *Ta-cheng mo-kie tchen-king* (cf. ci-dessus p. 220) est à considérer comme une faute d'impression.

KOKUHŌ

NOTE À PROPOS DU TERME "TRÉSOR NATIONAL" EN CHINE ET AU JAPON

PAR

ANNA SEIDEL

Introduction

Dans une exposition appelée "Kokuhō", 國寶 le Musée National de Kyōto montrait, au printemps 1969, 262 objets d'art choisis parmi les 1.010 objets d'art désignés par le gouvernement japonais comme "trésors nationaux" (*kokuhō*). Dans le vaste système de classification du patrimoine culturel japonais, cette appellation honore les objets d'intérêt artistique ou historique les plus importants. Non seulement des peintures, des sculptures et des calligraphies, mais également des objets d'artisanat (laques, épées, tissus, etc.), de même que des découvertes archéologiques et des édifices peuvent recevoir cette distinction.

Dans la préface du catalogue de l'exposition de 1969, on lit que la désignation *kokuhō* apparut d'abord dans la "Loi pour la conservation des anciens sanctuaires et des temples" (*Koshaji hōzonhō* 古社寺保存法) du 5 juin 1897 et fut reprise dans la présente "Loi pour la conservation des trésors nationaux" (*Kokuhō hōzonhō* 國寶保存法) qui date de mars 1929. La première loi, dont la deuxième n'est qu'une élaboration, fut motivée par le souci tout moderne de conserver le patrimoine culturel à une époque où la persécution du Bouddhisme au début de l'ère Meiji 明治 et la rapide modernisation du Japon avaient complètement dévalué l'art bouddhique: la pagode du Kōfukuji 興福寺, à Nara, fut alors vendue pour cinquante Yen comme bois de chauffage à un bain public (elle résista heureusement aux démolisseurs), on voulut fondre le Grand Bouddha de Kamakura pour en vendre le métal aux étrangers, et des rouleaux de sūtra de l'époque Tempyō 天平 (729–58) s'entassèrent chez les brocanteurs. Ainsi, et comme son nom l'indique, la première loi visait d'abord la préservation des trésors des temples, et la majorité des *kokuhō* d'aujourd'hui sont des objets bouddhiques—bien que ce ne fut manifestement pas la foi bouddhique qui inspira les décisions des législateurs. Leur désir n'était pas de promouvoir le culte bouddhique, mais de construire des musées d'art japonais.

I. *Les "hommes kokuhō"*

La préface du catalogue voudrait nous renseigner aussi sur la signification du terme *kokuhō*. Il provient de la Chine antique, où il désignait des sages que l'Etat tenait en grande estime ou des maximes enseignant des vertus sociales. Au Japon, nous dit-on, Dengyō Daishi 傳教大師 (Saichō 最澄, 767–822) déjà, dans son *Sangegakushōshiki* 山家學生式, qualifia de "trésors du pays" (*kokuhō*) des hommes fermement établis dans la foi (*dōshin kengo* 道心堅固).[1]

Saichō, en effet, en 818, définit un *kokuhō* comme "un homme qui a l'esprit de l'éveil" (*dōshin*). Un tel Bouddhiste, dit-il, est en Inde appelé Bodhisattva, en Chine gentil-homme (*kunshi* 君子). "Il prend les mauvaises choses sur lui et donne les bonnes aux autres, s'oubliant ainsi soi-même et profitant aux autres. Il est le comble de la compassion."[2] Saichō établit aussi une classification des moines, selon laquelle ceux de ses disciples qui, après un noviciat de douze ans, sont "capables d'agir aussi bien que de discourir, demeureront toujours dans la montagne, comme supérieurs des autres et seront les trésors du pays (*kuni no takara* 國之寶)", ceux qui ne sont capables que de discourir seront les maîtres qui instruisent le pays (*kuni no shi* 國之師) et ceux qui ne savent qu'agir seront au service du pays (*kuni no yō* 國之用). Ce sont ces deux dernières catégories qui propageront la Loi bouddhique et trouveront emploi comme "maîtres récitateurs du pays" (*kokukōshi* 國講師).[3]

Saicho illustre encore sa définition du *kokuhō* avec quelques citations extrêmement elliptiques de textes chinois pré-bouddhiques, que nous trouvons plus clairement chez Tchan-jan 湛然 (711–82), d'où Saichō les a empruntées. Tchan-jan, 9e patriarche de la secte T'ien-t'ai 天台 en Chine, parle des "trésors du pays" dans son commentaire de Tche-yi 智顗 (538–98). Tche-yi, le fondateur de la secte, qualifia, en 594, le Bouddhiste idéal, qui non seulement se perfectionne lui-même par l'action mais profite aussi aux autres par la parole, "un vrai maître des hommes et un trésor du pays" (*kouo pao* 國寶).[4] Tchan-jan cite la source d'où vient, chez Tche-yi, l'association entre la double capacité d'action et de parole d'une part et l'épithète "trésor du pays" de l'autre. C'est Meou tseu 牟子 qui, en défendant la nécessité non seulement de méditer en silence mais aussi de parler, affirme: "Celui qui peut parler, mais ne peut agir, sera le maître qui instruit un pays (*kouo che* 國師); celui qui peut agir, mais ne peut parler, sera employé au service d'un pays (*kouo yong* 國用); celui qui peut parler et agir, est le trésor du pays (*kouo pao*)".[5] Comme Pelliot l'a justement présumé,[6] Meou

(1) Catalogue de l'exposition: *Kokuhō: National Treasures*, Musée National de Kyōto, avril 1969, Yomiuri Shimbun, Kyōto, 1969; avant-propos par Tsukamoto Zenryū 塚本善隆 et préface par Kageyama Haruki 景山春樹, p. 13–23. – Des termes cités de textes japonais, dans le présent article, sont transcrits avec leur prononciation japonaise, ceux cités de textes chinois, avec leur prononciation chinoise.

(2) *Sangegakushōshiki*, in *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經(= T.) LXXIV 2377 623c18–24.

(3) *Ibid.*, p. 624a16–20.

(4) *Mo-ho tche-kouan* 摩訶止觀, T. XLVI 1911 VL 49a9–10.

(5) *Tche-kouan fou hing tchouan hong kiue* 止觀輔行傳弘決 5, T. XLVI 1912 v 279a22–23; Meou tseu, *Li-houo louen* 理惑論, T. LII 2102 5a20–21; Paul Pelliot, "Meou-tseu ou Les doutes levés", *T'oung Pao* XIX (1920), p. 312–13.

(6) *T'oung Pao* XIX, 1920, p. 397, n. 319.

tseu, à son tour, s'inspire ici d'un texte ancien. Il cite, en effet, presque mot pour mot, un passage de Siun tseu 荀子: "Qui a une bouche capable de parler et un corps capable d'agir, est un trésor du pays. Celui dont la bouche ne peut parler mais dont le corps est capable d'agir, est un instrument du pays (*kouo k'i* 國器), et celui dont la bouche est capable de parler mais dont le corps ne peut agir, est utile au pays (*kouo yong* 國用). Celui dont la bouche parle bien et le corps agit mal, est le fléau du pays. Le seigneur du pays estime ses trésors, aime ses instruments, emploie ceux qui sont utiles et élimine les fléaux".[7] Nous voilà à la source, confucéenne, de toutes les classifications des bons Bouddhistes au service de l'Etat.

Tchan-jan (et Saichō après lui) cite encore un autre texte ancien: la conversation que le roi Wei 威 de Ts'i 齊 eut, en 355 av. J.-C., avec le roi de Wei 魏. Selon le *Che ki* 史記, le roi du petit pays de Wei se vanta de posséder des perles lumineuses et s'enquit, auprès du roi du grand Ts'i, de ses trésors (*pao* 寶) certainement plus considérables. Ce dernier, d'un ton arrogant, répondit que ce que lui considerait comme des trésors étaient les hommes capables – il les énumère – qui gardent si bien son pays qu'aucun voisin n'ose l'attaquer.[8] Tchan-jan résume ce passage et ajoute: "Voilà les trésors du pays qui savent parler aussi bien qu'agir!"[9] L'idée que l'aide de sages et d'hommes capables vaut mieux que l'accumulation d'objets précieux "trésors du pays", a une source encore plus ancienne, le *Mo tseu* 墨子, qui dit: "Au lieu de se procurer des trésors du pays, mieux vaut recommander les sages et promouvoir les lettrés".[10]

C'est donc les bonnes vertus, prêchées par Mo Ti et par les Confucéens que les Bouddhistes ont relevées et perpétuées: l'homme idéal doit combiner le savoir avec l'action et l'Etat doit estimer ces parangons comme des trésors nationaux. Les vrais trésors du pays ne sont pas les perles précieuses mais les hommes capables de maintenir l'ordre dans l'Etat. Ces associations d'idées avec le terme *kouo pao* ont dû être assez répandues dans le Bouddhisme des Six Dynasties car Houei-kiao 慧皎 relate, dans sa biographie de Fo-t'ou teng 佛圖澄 (rédigée entre 519 et 554), que Che Hou 石虎, empereur de la dynastie "barbare" des Tchao postérieurs 後趙, donna, vers 335, à son chapelain de cour Fo-t'ou teng le titre "Grand Trésor de l'Etat" (*kouo tche ta pao* 國之大寶).[11]

(7) *Siun tseu* 19, *Ta-lio* 大略 p. 328.11–13, éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng* 諸子集成. On voit que les Bouddhistes ont inversé les épithètes, appelant celui capable d'agir "utile au pays", pour pouvoir introduire, comme épithète de celui doué de la parole, leur titre de "maître du pays" qui ne se trouvait pas chez *Siun tseu*. Sur ce dernier titre, cf. P. Pelliot dans *T'oung Pao* XII (1911), p. 671–676 et *T'oung Pao* XIX (1920), p. 397, n. 318.

(8) *Che ki* 史記 46, p. 1891.9–15 (toutes les histoires dynastiques sont citées dans l'éd. de Pékin, 1975); E. Chavannes, *Les Mémoires historiques* V, Paris, 1967, p. 150–51.

(9) T.XLVI 1912 v 279b3–11.

(10) *Mo tseu* 1, *Tsin che* 親士 1, p. 2.15, éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng*. Lao tseu déjà avait critiqué la confiance des seigneurs en leurs joyaux: au lieu de disques de jade, ils devraient promouvoir (non pas des hommes sages mais) le Tao même qui est le trésor (*pao* 寶) des bons et le refuge (*pao* 保) des méchants (*Tao tö king* 62).

(11) *Kao-seng tchouan* 高僧傳 9, T. L 2059 IX 384c2. Déja le lettré Houan T'an 桓譚 (40 av.–25ap. J.-C.), critique courageux de la mystification des trésors dynastiques à la cour de l'empereur Kouang-wou 光武帝, appelait *Kouo pao* les personnages illustres du passé dont les portraits ornaient les murs du palais (*Sin-louen* 新論 13, p. 4, éd. *Ts'ien Han wen*: 前漢文; cf. Hou Ching-lang, "Recherches sur la peinture de portrait en Chine(III)", à paraître dans *Arts Asiatiques*).

Ainsi, l'exploration du terme *kokuhō* à partir du catalogue d'exposition nous a mené de Saichō à Siun tseu et Mo Ti,[12] mais nous laisse néanmoins un peu perplexe car, dans toute cette lignée de textes, l'accent est mis sur le fait que les vrais *kokuhō* sont des hommes saints, des sages, les "piliers de la société". Ceci peut éclairer d'une lumière nouvelle le fait qu'on parle au Japon aussi de "*kokuhō* humains" (*ningen kokuhō* 人間國寶), artistes artisans et autres personnalités illustres qu'on estime incarner une tradition japonaise spécifique digne d'être conservée,[13] mais n'explique guère le choix du terme pour les objets d'art.

II. a *Les kouo pao de la tradition classique en Chine*

Bien sûr, comme nous l'avons vu, le premier sens de *kouo pao* dans la Chine antique, sens sur lequel jouent Siun tseu et Mo Ti, est "objet précieux thésaurisé par le souverain comme symbole de la bonne fortune du pays". Les *pao*, trésors familiaux et dynastiques de la Chine antique, sont bien connus et c'est là que nous devons reprendre notre enquête.

Comme Tch'en P'an 陳槃 et Kaltenmark l'ont montré, les *pao* étaient censés être envoyés, d'une façon miraculeuse, par le Ciel et signifiaient que la famille les détenant possédait la Vertu (*tö* 德) et, dans le cas d'une famille régnante, le Mandat du Ciel (*T'ien ming* 天命). Kaltenmark a décrit l'évolution de ces trésors familiaux, composés de pierres, bronzes, jades, épées, miroirs, etc. jusqu'à des collections de révélations écrites, elles aussi vénérées comme trésors *pao*.[14] Ainsi, par exemple, les conseils que le sage Fan Li 范蠡 donna au roi de Yue 越 furent considérés par ce dernier comme "le trésor lourd du royaume" (*pang tche tchong pao* 邦之重寶)[15] et les révélations célestes gravées sur tablettes de jade ou écrites sur rouleaux de soie devaient jouer le rôle de gages de légitimation pour les empereurs Han.

Ces révélations parvenaient au monde humain le plus souvent par l'intermédiaire de divinités aquatiques. Le plus célèbre de ces trésors, révélé par le

(12) Ce cheminement se trouve en partie déjà tracé dans une note savante à la traduction du *Meou tseu* dans Makita Tairyō 牧田諦亮 éd., *Gumyōshū kenkyū* 弘明集研究, Kyōto Daigaku Jimbun kagaku kenkyūjo 京都大學人文科學研究所 1974, vol. I, p. 41, n. 7.

(13) En fait, la loi japonaise ne les définit pas comme "*kokuhō*" mais comme "Importants biens culturels immatériels" (*jūyō mukei bunkazai* 重要無形文化財), distinction que, p. ex., le potier Hamada Shōji 浜田庄司 reçut en 1951, à l'âge de 61 ans, v. catalogue de l'exposition *Hamada Shōji ten* 展, Tōkyō, Musée National d'Art Moderne, 1977, p. 178.

(14) M. Kaltenmark, "Les *Tch'an wei*", *Han Hiue* 2 (1947), p. 363–73 [présentation des études de Tch'en P'an dans le Bulletin de l'Academia Sinica: *Kouo-li tchong-yang yen-kieou yuan li-che yu-yen yen-kieou tsi-k'an* 國立中央研究院歴史語言研究集刊 10, 11, 12, 16, 17, 20 (1947–48)]; M. Kaltenmark, "*Ling-pao*: note sur un terme du Taoïsme religieux", *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes chinoises* II, Paris, 1960, p. 568–70. Sur le sujet des trésors *pao* dans la tradition classique et dans la religion taoïste (sections II a et b du présent article), le lecteur trouvera davantage de matériaux dans mon étude plus détaillée: "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", à paraître dans *Tantric and Taoist Studies*, vol. en honneur de M. Rolf A. Stein, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Louvain, 1981 (?). Cétte étude n'étant pas encore parue, je renverrai ici à ses no. de notes plutôt qu'aux pages.

(15) *Yue-tsiue chou* 越絕書 13.57b, 59a, éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an* 四部叢刊; cf. Kaltenmark, "*Ling-pao*", p. 569, n. 2.

dieu du Fleuve Jaune, s'appela le "Tableau du Fleuve" (*Ho t'ou* 河圖), à l'égard duquel les penseurs Han éprouvèrent une fascination comparable peut-être à l'attrait mystique qu'exerça le Saint-Graal dans la chrétienté du Moyen Age en Occident.

Le terme *Ho t'ou* apparaît dans les sources d'abord comme le nom d'une pierre-talisman conservée parmi d'autres joyaux dans le trésor des rois de Tcheou 周,[16] puis il semble s'agir d'un grimoire (comme *t'ou* = "dessin, tableau" l'implique). Sous les Han, le Tableau du Fleuve et son complément, l'Ecrit de la [Rivière] Lo (*Lo chou* 洛書) devinrent les noyaux autour desquels se cristallisa la littérature dite prophétique ou apocryphe (*tch'an wei* 讖緯).

Ainsi, au lieu de s'effilocher en épithète figurative appliquée aux hommes sages, les trésors du pays deviennent, dans ce courant de pensée, des écrits sacrés. Non seulement ils gardent tout leur charisme d'objets sacrés attestant la faveur divine et assurant la prospérité du pays, mais les besoins de l'époque les transformèrent en symboles de l'univers et gages de la légitimation de l'empire Han. L'origine des pronostics *tch'an* 讖 se trouve dans les inscriptions cryptiques des objets-trésors et dans leur exégèse souvent également hermétique. S'agissant de textes révélés, leurs auteurs demeurèrent toujours anonymes.[17] Intégrant la théorie cosmologique des Cinq Vertus et du Yin-Yang, les textes *tch'an wei* en vinrent à fournir une explication totale de l'univers axée sur la communication mystique entre le souverain et le Ciel, communication manifestée dans les gages de bon augure qu'étaient les trésors et leurs messages prophétiques, leitmotiv des écrits *tch'an wei*.

Cette littérature prit son essor sous les premiers Han car, "avec la création de l'empire, la substitution de circonscriptions administratives aux anciennes principautés et la disparition des cultes ancestraux des chefs de cités, le pouvoir semble privé de tout fondement religieux et il ne paraît pas invraisemblable qu'il ait éprouvé le besoin de s'appuyer sur une cosmologie magique dont les éléments sont empruntés à la pensée archaïque."[18] Les *pao* sont un de ces éléments, un autre en est la notion du caractère réciproque et contractuel de la communication entre le Ciel et le souverain. Dans l'antiquité, le lien établi entre les deux partenaires d'un contrat était symbolisé dans des gages bipartites, appelés *fou* 符, cassés en deux (*p'o fou* 剖符) au moment de l'alliance. Vérification ou renouvellement du contrat s'opéraient par la réunion des deux moitiés (*ho fou* 合符).[19] Nous voyons ceci appliqué à la relation entre le Ciel et l'empereur Han par le premier grand scoliaste, précurseur des *tch'an wei*, Tong Tchong-

(16) *Chang-chou tcheng-yi* 尙書正義 18.24, p. 666, éd. *Che-san king tchou-chou* 十三經注疏; Kaltenmark, "Les *Tch'an-wei*", p. 365.

(17) Sur le courant de pensée qui produisit les *tch'an wei*, cf. l'étude magistrale de Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris, PUF, 1976.

(18) Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, 1972, p. 144.

(19) Sur les *fou*, cf. l'étude exhaustive de leur rôle politique et social par Robert de Rotours, "Les insignes en deux parties (*fou* 符) sous la dynastie des T'ang (618–907)", *T'oung Pao* XLI (1952), p. 1–148 (surtout p. 4–43), et Hou Ching-lang 侯錦郎, "*Sin-ki hou-fou ti tsai-hien* 新郪虎符的再現", *Kou-kong ki-k'an* 故宮季刊 (*The National Palace Museum Quarterly*) X, 1 (1976), p. 35–77; sur leur transformation en talisman religieux, cf. R. Stein, "Aspects de la foi jurée en Chine", résumé des cours de 1966/67, in *Annuaire du Collège de France*, 67[e] année, Paris, 1968, p. 411–15.

chou 董仲舒 (ca. 170–90 av. J.-C.), quand il parle des "gages qui attestent l'octroi du Mandat du Ciel" (*cheou ming tche fou* 受命之符).[20] Un texte apocryphe devait dire plus tard que le souverain "réunit [sa moitié du] gage contractuel (*ho fou*) avec [celle du] Ciel".[21]

Le premier texte prophétique, dont le rôle de gage de l'autorité impériale est attesté dans les sources, fut l'écrit (*tch'an chou* 讖書) présenté à la cour de l'empereur Tch'eng 成 (32–7 av. J.-C.) à l'époque où l'empire traversait sa première crise sérieuse. Son titre est demeuré célèbre: "Livre de la Grande Paix et de la préservation du [Mandat] originel [selon] le calendrier des gouverneurs du Ciel" (*T'ien-kouan li pao-yuan T'ai-p'ing king* 天官曆包元太平經).[22] La substance de ce texte était, selon les Annales des Han, le message que la maison des Han approchait de la fin d'une période cosmique. Ainsi, l'empereur céleste aurait donné l'ordre à un homme parfait (*tchen jen* 眞人) "Maître de l'Essence rouge" (*Tch'e-tsing tseu* 赤精子) de revigorer le Mandat céleste des Han (qui règnèrent sous le signe rouge de la Vertu du Feu). Nous n'en savons pas davantage sur le contenu de ce texte, mais son titre fait de lui la première apparition d'un "Livre de la Grande Paix" 太平經 qui, à la fin des Han, donna son nom à une secte taoïste, le T'ai-p'ing Tao 道, et devint par la suite un livre sacré du Taoïsme si important que toute une section du Canon taoïste fut groupée autour de ce texte et nommée d'après lui.[23] Nous sommes ici en présence d'une des filières qui mènent des écrits prophétiques à la religion taoïste. Nous allons en voir d'autres.

Il semble que Wang Mang 王莽 (9–25 ap. J.-C.) ne suivit pas la nouvelle mode des pronostics révélés mais appuya sa légitimation sur l'apparition de trésors plus archaïques et concrets, tels des pierres inscrites (*che wen* 石文), des talismans de cuivre (*tong fou* 銅符), etc., et des phénomènes naturels de bon augure, qui furent tous fixés par écrits, en 9 ap. J.-C., dans un livre de propagande en 42 chapitres, le "Mandat du Ciel révélé par les talismans" (*Fou ming* 符命).[24]

Les textes prophétiques étaient alors déjà si bien associés à la dynastie Han et à Confucius, le garant du "Mandat éternel" (*T'ien yong ming* 天永命!) de la famille Lieou 劉,[25] que Wang Mang ne pouvait pas s'en servir. Cependant, les

(20) *Han chou* 漢書 56, p. 2500; cf. aussi Jack L. Dull, "A Historical Introduction to the Apocryphal (*ch'an wei*) Texts of the Han Dynasty", thèse de doctorat, U. of Washington 1966 [University Microfilms 66–11, 990], p. 120.

(21) *Louen-yu pi-k'ao* 論語比考, dont les fragments sont réunis dans Yasui Kōzan 安居香山 et Nakamura Shōhachi 中村璋八, *Isho shūsei* 緯書集成 V, Tōkyō, 1973, p. 117.

(22) *Han chou* 75, p. 3192, v. aussi k. 11, p. 340 et k. 99A, p. 4094 (trad. H.H. Dubs, *The History of the Former Han Dynasty* III, Baltimore, 1938, p. 251). Sur l'histoire de ce texte, cf. les matériaux rassemblés dans Wang Ming 王明, *T'ai-p'ing king ho-kiao* 太平經合校, Pekin, 1960, p. 747 sq.; J. Dull, "Apocryphal Texts", p. 114–16; A. Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism", *History of Religons* 9 (1969/70), p. 217.

(23) Cf. Barbara Kandel, "The Origin and Transmission of the 'Scripture on General Welfare' – the History of an Unofficial Text", manuscrit.

(24) Cf. Dubs, *History of the Former Han* III, p. 288; Dull, "Apocryphal Texts", p. 160.

(25) *Heou Han chou* 後漢書 29, p. 1025. Le mandat "éternel" des Han est mentionné dans la remontrance que le lettré et astronome Tche Yun 郅惲 adressa à Wang Mang; trad. dans Itano Chōhachi, "The Prophetic Books and the Establishment of Confucianism", *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko* 34 (1976), p. 53–54.

forces qui lui étaient opposées citaient toutes des prophéties pour justifier leur droit au trône, dans une véritable bataille idéologique. Un écrit, nommé "Talisman rouge caché" (*Tch'e fou fou* 赤伏符), fournit la raison officielle pour que Lieou Sieou 劉秀 ait accepté, en 25 ap. J.-C., le trône comme premier empereur des seconds Han, Kouang-wou ti 光武帝.[26] Les sacrifices *fong* et *chan* 封禪 au Mont T'ai 泰山, cérémonie somptueuse par laquelle l'empereur annonçait au Ciel la pacification du monde sous son nouveau règne, ne furent célébrés qu'après l'apparition d'un "Tableau du Fleuve, talisman attestant la plénitude de la prospérité" (? *Ho-t'ou houei-tch'ang fou* 河圖會昌符).[27]

C'est à partir de cette époque de leur plus grande popularité que l'on appela les textes prophétiques des "apocryphes" (*wei* 緯), c'est-à-dire, des compléments ésotériques considérés comme attachés aux Classiques confucéens comme la trame (*wei*) l'est à la chaîne (*king* 經) d'un tissu.[28] En effet, la plupart des fragments conservés des *tch'an wei* portent des titres indiquant leur appartenance à un des Classiques. Cependant, la légende de leur révélation à Confucius et leur coordination avec les Classiques sont des fabrications après coup visant à rehausser le prestige des écrits prophétiques aux yeux des lettrés orthodoxes. En réalité, les "apocryphes" étaient des collections de légendes anciennes et de paroles d'augure notées et élaborées pour la légitimation des Han, ainsi que de tous les savoirs non-orthodoxes ou occultes dont pouvait profiter le souverain (divination, astrologie, géographie, physiognomonie, sciences des nombres et du calendrier, etc.).[29]

Les plus importants des *tch'an wei* sont deux ensembles de textes groupés non pas autour d'un Classique confucéen mais autour du *Ho t'ou* et du *Lo chou*. Ces textes renferment (comme d'ailleurs les autres *tch'an wei*) des légendes parlant de ces deux trésors, et jouaient eux-mêmes, comme l'attestent leur titres, un rôle de gage du Mandat du Ciel.[30] La légende du *Ho t'ou* dans ses nombreuses variantes, met toujours en jeu un des souverains mythiques exemplaires qui, pour ainsi dire, met sa légitimité à l'épreuve en sollicitant du Ciel un signe d'approbation. Ainsi chaque bon souverain de l'antiquité se serait rendu au bord d'une rivière, y aurait fait un sacrifice qui incluait l'offrande d'un disque de

(26) *Heou Han chou* 1A, p. 21–22. Un court pronostic annonçant la victoire de Lieou Sieou est préservé sous le titre *Ho t'ou tch'e fou fou* 河圖赤伏符, cf. *Ishoshūsei* VI, Tōkyō, 1978, p. 98, trad. dans Dull, "Apocryphal Texts", p. 195.

(27) Cf. l'éd. commentée *Heou Han chou tsi-kie* 集解 17 (*Tsi-sseu tche* 祭祀志), vol. V, p. 3573, éd. *Kouo-hiue ki-pen ts'ong-chou* 大學基本叢書; les passages sur les sacrifices *fong* et *chan* de ce chap. sont trad. dans E. Chavannes, *Le T'ai chan*, Paris, 1910, p. 158–69.

(28) L'ouvrage de base sur les *wei chou* 緯書 et le Confucianisme Han est de Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall* I, Leiden, 1952, cf. surtout p. 100–128. On trouve aussi le caractère *wei* avec la clef du jade 瑋, ce qui prouve l'étroite association entre les apocryphes et les insignes en jade, cf. Yasui Kōzan, *Isho no kisoteki kenkyū* 緯書の基礎的研究, Tōkyō, 1966, p. 382.

(29) Taira Hidemichi 平秀道 et Yasui Kōzan ont commencé à étudier des sujets particuliers dans les *tch'an wei*; cf. la liste dans note 47 de mon "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments".

(30) Cf. *ibid.*, texte à la note 53, et les listes des titres de pronostics dans les premières pages de *Isho shūsei* vols. II, III, V et VI. On y trouve des textes qualifiés de "bon augure" (*hiang* 祥), "talisman" (*fou* 符), "tessère" (d'insigne bipartite, *k'i* 契), "mandat" ou "commande" (*ming* 命), "sceau militaire" (*k'ien* 鈐), "tableau" (*t'ou* 圖), etc.

jade (*pi* 璧) à la rivière, pour provoquer une réponse céleste. Celle-ci arrivait sous forme d'un tableau porté par un dragon, un couple de poissons ou une tortue surgis des flots.[31] Le disque de jade est le gage de la vie (*ming* 命) et du Mandat (*ming* 命) du souverain. Le Ciel le rend sous la forme de l'insigne d'investiture qu'est le Tableau du Fleuve.

Aucun texte ne nous donne une idée claire de ce que les penseurs Han imaginaient être un Tableau du Fleuve. Jusqu'au moment où les archéologues chinois trouveront, peut-être dans le tombeau d'un empereur Han, un objet identifiable comme un *Ho t'ou*, nous devons nous contenter des quelques passages des *tch'an wei* qui décrivent le don de la rivière aux empereurs mythiques. Le plus détaillé concerne un tableau que l'empereur Chouen 舜 reçut du Fleuve Jaune:

> "Le tableau reposait dans un écrin (*hia* 匣) de jade jaune comparable à une boite à livres (*kouei* 匱). Il était long de trois pieds, large de huit pouces et haut d'un pouce. Sur les quatres côtés il y avait des rainures pour des panneaux (*kien* 檢) de jade blanc [tenus en place par] une corde en or qui était scellée avec des sceaux en plâtre jaune. Sur ces sceaux, des deux côtés, étaient gravés cinq caractères: 'Sceau de l'Empereur Jaune du Ciel' (*T'ien houang ti fou si* 天黃帝符璽). [Chacun de ces caractères était] haut et large de trois pouces, [gravé] en une profondeur de quatre dixièmes d'un pouce (4 *fen* 分) et [exécuté] en écriture d'oiseau (*niao wen* 鳥文)".[32]

Le tableau même que Chouen dégagea de ce curieux écrin était un rouleau de soie brute de couleur sombre, long de quarante-deux pieds et large de neuf. Il représentait "les soixante-douze empereurs, les contours [géographiques] de leur domaines, ainsi que les variations dans les degrés des constellations [astronomiques]".[33]

Un message céleste, enchâssé dans un coffret de jade lié et scellé, nous rappelle immédiatement les descriptions, dans le *Che ki* et le *Han chou* 漢書, d'une autre missive transcendante tout à fait historique, à savoir les prières adressées au Ciel lors des sacrifices *fong* et *chan* des empereurs Han. Les auteurs des pronostics devaient connaître les règlements concernant la fabrication des tablettes de jade gravées de ces prières. En fait, le passage très corrompu cité ci-dessus ne devient compréhensible qu'après comparaison avec la terminologie identique des instructions pour la confection des tablettes de jade et des coffrets de pierre utilisés dans le sacrifice *fong chan* de l'Empereur Kouang-wou.[34]

Lors des sacrifices *fong chan*, l'empereur offrait une prière, gravée sur du jade,

(31) E.a. *Chang-chou tchong-heou* 尚書中候, in *Isho shūsei* II, Tōkyō, 1975, p. 75-87 passim, et *Chang-chou tchong-heou k'ao ho-ming* 尚書中候考河命, in *Isho shūsei* II, p. 97–99.

(32) Sur *niao wen*, cf. W.R.B. Acker, *Some T'ang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting* I, Leiden, 1954, p. 101–02.

(33) in Tch'en P'an, "*Kou tch'an-wei ts'iuan yi-chou ts'ouen mou kie-t'i*" I 古讖緯全佚書存目解題 (一), *Bulletin de l'Academia Sinica* XII (1947), p. 57–58. Avec les mesures indiquées, il serait impossible de construire une boîte capable de contenir un rouleau large de neuf pieds. La dernière phrase aussi est corrompue et ne devient compréhensible qu'après comparaison avec des passages semblables. Il doit s'agir d'un tableau généalogique, d'une carte géographique de l'empire et d'un tableau astronomique, vraisemblablement des 28 maisons lunaires.

(34) *Heou Han chou, tche* 志 7A, p. 3164–65; trad. E. Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 162–63; cf. aussi la description de l'arrangement des autels, *ibid.*, p. 22-26.

au dieu du Mont T'ai qui était chargé de la transmettre au Ciel. Il n'est pas étonnant que le Ciel ait été censé adopter un style semblable pour sa réponse. Cependant, le message du sacrifice *fong chan* de Kouang-wou ti était gravé sur des tablettes de jade, en conformité avec les règlements établis lors du premier rite de ce genre que l'Empereur Wou avait célébré en 110 av. J.-C. Les auteurs des apocryphes, deux siècles plus tard, avaient affaire à des révélations célestes plus élaborées, qu'il convenait mieux d'exprimer sur les grands rouleaux de soie de l'époque.

Ainsi, les descriptions des tableaux légendaires de l'antiquité mythique, interprétées à l'aide de ce que nous connaissons des tablettes et coffrets de jade du sacrifice *fong chan* sont, pour le moment, les seuls indices qui nous restent de la représentation matérielle des Tableaux du Fleuve à l'époque Han. Quant à leur contenu, nous sommes à nouveau réduit aux légendes des apocryphes.

Kaltenmark a fait remarquer que pour mériter le nom "tableau" (*t'ou*), la pierre *Ho t'ou* dans le trésor des Tcheou devait déjà comporter des signes, ou tout au moins des veines naturelles dans la pierre (*wen li* 紋理), qui étaient le genre de signes naturels que les sages de l'antiquité savaient déchiffrer, ainsi qu'il est dit dans le *Hi ts'eu* 繫辭.[35] Grâce à cette notion du déchiffrement des configurations naturelles, la légende bien connue de Fou Hi 伏羲, qui crée les huit trigrammes à partir du *Ho t'ou* révélé par le cheval-dragon (vraisemblablement le dessin formé par les écailles sur le dos du dragon), est même devenu en Chine le récit classique sur l'origine divine de l'écriture et de la peinture.[36]

Dans les apocryphes des seconds Han, il ne s'agit plus de simples diagrammes devinés à partir des veines de la pierre. On y parle de Tableaux du Fleuve en soie sur lesquels étaient représentées, en images ou en idéogrammes, les apparences des anciens empereurs, des formations géographiques et des constellations astronomiques,[37] donc un ensemble qui situe le propriétaire légitime du tableau dans le temps et dans l'espace. La puissance que le joyau divin procure au souverain est d'abord et surtout une maîtrise du monde par la révélation de l'image et du nom (idéogramme et son) des choses.

Cette notion est exprimée le plus clairement dans les textes prophétiques qui sont simplement des listes de noms des êtres surnaturels qui peuplent l'univers. Longtemps avant les Han, on utilisait déjà des images de démons pour s'en protéger. L'histoire la plus célèbre est celle, dans le *Tso tchouan* 左傳, des neuf chaudrons sur lesquels Yu 禹 le Grand fit représenter tous les phénomènes étranges des régions de l'empire "pour que le peuple puisse reconnaître les

(35) *Hi ts'eu* 1, in *Tcheou Yi* 周易 7, p. 17b, éd. *Che-san king tchou-chou*; cf. aussi mon "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", à la n. 15.

(36) La première mention de cette légende est probablement celle du *Han chou* 27A, p. 1315. Cf. Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* II, Paris, 1959, p. 478, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 175 sq. et Acker, *Some T'ang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting* I, p. 85–94. Acker, *ibid.*, p. 61–62 donne le texte qui cite cette légende comme l'origine de l'écriture. Sur les rapports de l'écriture chinoise, "déchiffreuse du monde", le pouvoir magique sur le monde et les écrits sacrés du Taoïsme, cf. Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Dervy Livres, Paris, 1979, p. 29–32.

(37) Cf. sup. et "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", aux notes 91–97. Ces données s'accordent avec ce que Granet a constaté à propos des *Ho t'ou* et *Lo chou* des Song, c'est-à-dire qu'ils étaient des carrés magiques et des images du monde, cf. *La pensée chinoise*, p. 177–208.

bons et les mauvais esprits et, en voyageant par rivières et marais, montagnes et forêts, puisse éviter de rencontrer des maléfices".[38] Le plus ancien livre traitant des dieux et des monstres de la Chine antique, le "Livre des Monts et des Mers" (*Chan-hai king* 山海經), aurait été constitué, d'après une ancienne tradition, à partir du texte qui accompagnait ces images sur les chaudrons de Yu.[39]

Or, les neufs chaudrons de Yu le Grand étaient des trésors *pao* aussi célèbres que le Tableau du Fleuve. Leur poids diminuait quand s'usait la vertu du clan royal, ils devenaient légers et pouvaient disparaître avec le Mandat du Ciel. Transmis de dynastie en dynastie, ils disparurent engloutis dans une rivière à l'époque de Ts'in Che-houang ti.[40] Houai-nan tseu 淮南子 décrit un âge d'or de l'antiquité lorsque les chaudrons étaient lourds et que Fleuve et Rivière Lo révélaient leur Tableau vert et Ecrit rouge.[41] Nous sommes ici, encore une fois, en présence d'un trésor dynastique et de son évolution en texte sacré,[42] comme dans le cas du Tableau du Fleuve.

C'est dans cet ensemble mythologique que se situe la phrase de l'apocryphe *Chang chou wei* 尚書緯: "Les talismans du Fleuve et de la Lo, ce sont les registres des noms et des appellations" 河洛之符, 名字之錄.[43] L'apocryphe *Tso tchou k'i* aux "Annales du Printemps et de l'Automne" 春秋佐助期 donne les noms (*sing* 姓 et *ming* 名) des sept dieux stellaires et recommande: "Récite-les toujours pour t'attirer la bonne fortune";[44] on y trouve même le nom (Mie t'ang 滅黨) du Directeur du Destin (Sseu ming chen 司命神), déjà connu du *Tch'ou ts'eu* 楚辭 et qui allait devenir la plus importante divinité stellaire du Taoïsme. Dans le *Tso tchou k'i* il est décrit "haut de huit pieds, avec un nez fin, le regard lointain, une moustache touffue, un corps faible et émacié—il sait tout des délais fixés par le destin".[45] Selon les fragments que nous possédons, il semble que l'apocryphe "Tableau du Fleuve du poisson-dragon" (*Long yu Ho t'ou* 龍魚河圖) ait été un registre des habitants surnaturels du macrocosme aussi bien que du microcosme. On y trouve les noms des dieux qui habitent le corps humain (ceux des cheveux, des oreilles, des yeux, du nez et des dents): "Appelle-les trois fois quand tu te couches pour la nuit; menacé d'une calamité, tu dois les invoquer neuf fois et tous les esprits maléfiques seront refoulés".[46] Le même

(38) *Tso tchouan, Hiuan kong* 宣公 3, trad. dans Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* III, Cambridge, 1959, p. 503; cf. aussi Granet, *Danses et légendes* II, p. 489–91; Kiang Chao-yuan, *Le voyage dans la Chine ancienne*, Changhai, 1937, p. 130–47.

(39) Needham, *ibid.*, p. 503–04.

(40) E. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien* IV, Paris, 1967, p. 352–53, et II, p. 154.

(41) *Houai-nan tseu* 2, p. 32, éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng*. Sur le caractère magique et exorciste de l'écriture, cf. *Houai-nan tseu* 8, p. 116–17, Acker, *Some T'ang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting* I, p. 63, n. 1 et "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", aux notes 106–107.

(42) Le *Chan-hai king* ne semble pas être devenu un texte sacré dans le Taoïsme, mais *Pao p'ou tseu* 抱朴子 17, p. 81 (éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng*) mentionne un *Kieou-t'ing ki* 九鼎記, et les neuf chaudrons jouaient aussi un rôle dans l'alchimie taoïste.

(43) *Isho shūsei* II, p. 70.

(44) cité dans *Wou-hing ta-yi* 五行大義, cf. Nakamura Shōhachi 中村璋八, *Gogyō taigi* 五行大義, Tōkyō, 1973, p. 174; cf. aussi Tch'en P'an, "*Kou tch'an-wei chou-lou kie-t'i*" II 古讖緯書錄解題(二), *Bulletin de l'Academia Sinica* 12 (1947), p. 44.

(45) Tch'en P'an, *ibid.*, p. 45.

(46) *Isho shūsei* VI, p. 93.

"Tableau du Fleuve" donne les noms des cinq pics sacrés: "Si tu les appelles, ils te préserveront des maladies"; les noms des généraux transcendants des cinq pics: "Si tu les retiens en mémoire, les cent maléfices seront écartés"; et les noms et prénoms des dieux des quatres océans ainsi que de leurs épouses, en ajoutant: "Le souverain possède les noms des dieux des rivières, des montagnes et des quatre mers. Il a le pouvoir de les inviter par des invocations et ainsi seront chassés leur énergies maléfiques (*kouei k'i* 鬼氣)".[47] Savoir tracer les contours géographiques de ses domaines, avoir fixé en diagrammes la position correcte des constellations célestes, percevoir l'apparence des anciens souverains et leurs successions passées et futures, enfin, posséder les noms secrets des dieux et des démons de l'univers, toute cette maîtrise sur le Ciel et la Terre, sur l'espace et le temps, est donnée à celui qui possède légitimement un Tableau du Fleuve.

En l'absence d'un objet identifié comme un *Ho t'ou*, cette description d'une clef du pouvoir fait penser aux miroirs de bronze, trésors dynastiques eux aussi,[48] dont le symbolisme cosmique vient d'être dégagé par Loewe et par Schafer.[49] Les dessins sur les miroirs dits TLV, dont la mode coincida avec l'apogée des écrits prophétiques (50 av.–100 ap. J.-C.), sont des microcosmes symboliques où toutes les correspondances du Ciel et de la Terre, constellations, orients, trigrammes et signes cycliques, tout le mécanisme ordonné de l'espace-temps selon la pensée Han, étaient fixés en bronze, sans déviation possible, dans le moment le plus propice et dans la configuration la plus harmonieuse, tel un compas de devin (*che* 式) arrêté pour toujours dans la configuration idéale.[50] La comparaison avec les miroirs suggère aussi que le Tableau du Fleuve n'était pas un seul objet tangible (tel l'unique couronne du roi en Occident) mais plutôt un genre d'objets, de grimoires et de textes sacrés, et, enfin de compte, une image mythologique: non pas un *lapis philosophorum* mais un *lapis imperatorum*, une clef mystique du savoir qui confère la puissance et l'immortalité.

II. b *Trésors sacrés dans le Taoïsme*

Siun tseu formula sa définition du "trésor du pays" avant l'éclosion de la littérature *tch'an wei* et la prolifération des trésors sacrés dans la pensée Han. Chronologiquement à la fin de toute cette mode magico-politique, nous voyons Meou tseu, au III^e^ siècle ap. J.-C.,[51] souverainement ignorant de ce courant

(47) *Isho shūsei* VI, p. 91–92, 140. Les noms des dieux des cinq pics sacrés apparaissent donc dans les *tch'an wei* et, d'autre part, le célèbre talisman taoïste, le *Wou-yue tchen-hing t'ou* 五嶽眞形圖 fut brûlé, en 646, comme un des *t'ou tch'an* 圖讖 proscrits par l'Etat. Ces données montrent, encore une fois, la continuité entre les trésors dynastiques, les pronostics et les talismans taoïstes, cf. "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", aux notes 122–127.

(48) Cf. inf. p. 255–58.

(49) Michael Loewe, *Ways to Paradise, The Chinese Quest for Immortality*, London, 1979, p. 60–85; Edward Schafer, "A T'ang Taoist Mirror", *Early China* 4 (1978/79), p. 56–59.

(50) Loewe, *op. cit.*, p. 60–85; sur les compas astrologiques des devins, cf. aussi Don Harper, "The Han Cosmic Board (*shih* 式)", *Early China* 4 (1978/79), p. 1–10.

(51) Pelliot (*T'oung Pao* XIX, 1920, p. 281) date le *Meou tseu*, avec reserves, aux environs de l'an 200 ap. J.-C., Fukui Kōjun 福井康順 (*Dōkyō no kisoteki kenkyū* 道教の基礎的研究, Tōkyō, 1952, p. 368–72) tend vers le milieu du III^e^ siècle et E. Zürcher (*The Buddhist Conquest of China*,

de pensée, reprendre la définition confucéenne de *kouo pao*. Une raison de son silence a pu être qu'au temps de Meou tseu, les *tch'an wei* étaient déjà "passés" et même proscrits – ce qui se comprend: ils étaient à la disposition de n'importe quel prétendant à une mission divine *contre* le pouvoir établi. Au fin fond du Tonkin où il s'était réfugié comme tant d'autres, lors des troubles à la fin des Han, Meou tseu ne pouvait pas savoir que la religion taoïste, naissant à cette époque au centre et à l'ouest de la Chine, devenait l'héritière de la pensée *tch'an wei* et adoptait son symbolisme des trésors dynastiques pour fonder l'autorité religieuse de sa doctrine et de ses prêtres.

Il est bien connu que le symbolisme des trésors dynastiques et la science des augures furent transmis dans le langage fleuri et stéréotypé des devins de la cour, compilateurs des chapitres sur les Cinq Vertus et les Manifestations Fastes et Néfastes dans les Annales dynastiques officielles.[52] C'est cependant dans la religion taoiste que les gages de la communication mystique entre le Ciel et le souverain trouvèrent leur vraie continuation car, dans le désarroi spirituel et politique où sombrait l'empire des Han, les prêtres de la nouvelle religion osaient lire en eux leur propre vocation de sauveurs des hommes. Ce Taoïsme n'était pas une "religion populaire" mais la transposition de la mythologie impériale des Han sur le plan religieux. Il n'était pas un culte de démons ni une "idéologie révolutionnaire" mais le "nouveau testament" de l'ancien contrat entre le Ciel et l'empereur. Il était fondé sur une nouvelle alliance orthodoxe (*tcheng-yi mong-wei tche Tao* 正一盟威之道) avec les divinités célestes après que la maison impériale en fût devenue indigne.[53] C'est donc ici que la notion des trésors dynastiques acquiert son plein sens religieux.

La transition au Taoïsme est visible dans les *tch'an wei* même. Une légende dans le "Tableau du Fleuve du poisson-dragon" semble être un stade intermédiaire entre d'une part l'image traditionnelle du souverain qui attend au bord de la rivière le dragon porteur de tableau et, de l'autre, l'adepte taoïste recevant un talisman d'une divinité. C'est une des nombreuses versions de la bataille entre l'Empereur Jaune et Tch'e-you 蚩尤. Dans la plus ancienne version, celle du "Livre des Monts et des Mers", c'était une bataille entre deux sortes de magie: Tch'e-you déchaîne les dieux du vent et de la pluie pour produire une inondation, l'Empereur Jaune s'en défend avec l'aide de la déesse de la sécheresse et anéantit Tch'e-you.[54] Dans la version pseudo-historique de Sseu-ma Ts'ien, Tch'e-you est un rebelle que l'Empereur Jaune tue au combat.[55] Dans la première des deux versions du *Long-yu Ho-t'ou*, l'Empereur Jaune essaie en vain de maîtriser Tch'e-you par la bienveillance et la justice. Son désespoir

Leiden, 1959, p. 13–15), résumant les arguments pour et contre, laisse la question ouverte.

(52) Cf. les études sur la pensée des *tch'an wei* dans les monographies sur les augures par Taira Hidemichi dans *Ryūkoku daigaku ronshū* 龍國大學論集 400 (1973), p. 625–35; 404 (1974), p. 104–16; 409 (1976), p. 57–66 et 413 (1978), p. 23–44; aussi "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", aux notes 282–83.

(53) A ce sujet, cf. R. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries", in H. Welch, A. Seidel, éds., *Facets of Taoism*, Yale U.P., 1979, p. 53–81; A. Seidel, *History of Religions* 9 (1969/70), p. 217–30 et "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", aux notes 77 et 285.

(54) Ho Yi-hing 郝懿行, *Chan-hai king tsien-chou* 山海經箋疏, Taipei, 1967, k. 17.6a-b.

(55) *Che ki* 1, E. Chavannes, *Mémoires historiques* I, p. 27–29.

attire l'aide divine de la Fille sombre (Hiuan nu 玄女), une déesse qui lui confère le "gage militaire, talisman divin" (*p'ing-sin chen-fou* 兵信神符) pour vaincre Tch'e-you et mettre le monde en ordre.[56] La seconde version est plus élaborée:

> "Alors que l'Empereur Jaune était en guerre contre Tch'e-you, il vit en rêve la Reine Mère de l'Occident (Si wang mou 西王母) lui envoyer un homme du Tao 道人, qui était vêtu d'un habit sombre en peau de renard et qui lui remettait un talisman (*fou* 符) en disant: 'Avec T'ai-yi 太乙 devant, T'ien-yi 天乙 protégeant l'arrière, avec le talisman gage issu du Fleuve (*ho tch'ou fou sin* 河出符信), tu combattras et vaincras Tch'e-you."

L'empereur consulta ses ministres sur ce rêve. Confiants en sa victoire, ils le conduisirent au Fleuve, élevèrent un autel et sacrifièrent un boeuf. Et voilà qu'une "tortue sombre sortit de l'eau, portant dans sa bouche un talisman qu'elle déposa sur l'autel". L'empereur reconnut dans ce talisman celui de son rêve et, le portant sur soi (*pei* 佩), il vainquit Tch'e-you.[57]

La transmission d'un talisman rappela, à l'auteur de ce Tableau du Fleuve, les rites au bord du Fleuve et les messagers aquatiques, cependant que l'on reconnaît déjà ici la merveilleuse Dame du K'ouen-louen 崑崙, Si wang mou, la grande révélatrice de textes sacrés aux Taoïstes des Six Dynasties.[58] Aussi, le *fou* qu'elle confère ici n'est plus, a proprement parler, un gage du Mandat du Ciel mais un talisman dont la fonction, toute taoïste, est de vaincre les démons. Le gage bipartite du contrat devient le talisman taoïste qui réunit, comme dit Stein, les diverses fonctions des gages anciens: "ordre de mission de la divinité accordée au fidèle, délégation de pouvoir, sauf-conduit, révélation, gage de vie".[59] La notion de contrat juridique avec l'au-delà se perpétue dans le Taoïsme. Le "Livre de la Grande Paix" appelle le Tableau du Fleuve et l'Ecrit de la Lo les "titres de garantie (*k'iuan chou* 券書) de l'empereur, la réponse céleste au souverain vertueux".[60] Ceux qui se fient et obéissent à la loi du Ciel, telle qu'elle est révélée dans le "Livre de la Grande Paix", vivront en harmonie avec la musique céleste et cette harmonie est appelée "le contrat lumineux (*ming k'iuan* 明券, 明=盟 serment?), [témoin] du dialogue entre le Ciel et l'homme".[61] Le seul changement est que "l'homme", dans ce contexte, n'est plus l'Homme Unique, Fils du Ciel, mais chaque adepte fidèle aux enseignements du "Livre de la Grande Paix".

La deuxième et la plus importante forme sous laquelle les trésors dynastiques furent intégrés au Taoïsme sont les "Registres" (*lou* 籙) que l'adepte reçoit du maître lors de son initiation, appelée "transmission des Registres" (*cheou lou* 受籙). Ce terme vient des *tch'an wei*. Avant de désigner l'initiation taoïste, il était une des expressions consacrées pour l'investiture du souverain.[62] Avec ses

(56) *Isho shūsei* VI, p. 89; cf. Chavannes, *op. cit.*, p. 27, n. 2.

(57) *Isho shūsei* VI, p. 90–91.

(58) P. ex. dans le *Han Wou-ti nei-tchouan* 漢武帝內傳, cf. K. Schipper, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, Paris, 1965, passim.

(59) "Aspects de la foi jurée", *Annuaire du Collège de France*, 67e année, Paris, 1968, p. 415.

(60) Wang Ming, *T'ai-p'ing king ho-kiao*, p. 140–41.

(61) *Ibid.*, p. 152.

(62) *Yi-k'ien tso tou* 易乾鑿度, in *Isho shūsei* IB, Tōkyō, 1960, p. 64: Le roi Wen, fondateur des

équivalents *cheou t'ou* 受圖, *ying t'ou* 膺圖, *cheou fou* 受符, il survécut aussi dans la poésie et le langage formel de la cour comme une façon élégante d'exalter la légitimité d'un empereur.[63] Que cette signification originelle du terme n'ait pas été oubliée dans le Taoïsme, est attesté dans un code les Six Dynasties qui compare l'initiation explicitement à "l'investiture d'un roi" (*wang wei* 王位).[64] Nous avons vu que les *tch'an wei* appelaient les trésors surgis du Fleuve les "Registres des noms et des appellations", terme qui s'applique parfaitement aux Registres taoïstes. Les prêtres étaient, eux aussi, initiés aux noms et aux apparences secrètes des êtres surnaturels et aux procédés magiques pour invoquer leur aide et écarter leurs maléfices. Ces Registres révélaient les noms de tous les esprits au service du prêtre et de tous les dieux accessibles à lui grâce à son initiation dans la hiérarchie céleste.

Le Canon taoïste comporte de nombreux genres de Registres, dont le caractère ésotérique et intime rend malaisé une définition générale. Cependant, leur nature et leur fonction dans les principales sectes Chang-ts'ing 上淸 et Ling-pao 靈寶, à partir du IV^e^ et V^e^ siècles sont claires. Pour les comprendre, il convient de se rappeler que les écritures sacrées n'étaient pas vénérées en premier lieu comme des expressions écrites d'une doctrine mais comme des étincelles reflétant une révélation primordiale: particules infimes du pneuma vivifiant qui, lors de la formation de l'univers, se cristallisa en des caractères de jade d'un éclat aveuglant et d'une puissance talismanique. L'écriture originelle n'existe qu'au plus haut des cieux, accessible seulement aux divinités les plus élevées. Les rangs inférieurs de la hiérarchie céleste, peuplés de divinités moindres, sont définis par leur possession d'écritures de force et de pureté amoindries en proportion de leur distance à la lumineuse révélation originelle. Ainsi, les sphères célestes et les statuts des immortels qui y résident correspondent toujours à certains textes sacrés dont la possession légitime donne accès à un grade défini de la hiérarchie.

Or, le Registre *lou* 籙 est le certificat officiel attestant la place d'un texte sacré dans la hiérarchie et indiquant les titres des divinités correspondant à ce degré de la révélation et des esprits au service du texte. Par le Registre, l'initié est nommé à un poste d'un échelon divin correspondant à l'écriture qu'il reçoit et est autorisé à communiquer, par des rituels appropriés, avec les divinités de cet échelon. Du vivant de l'adepte, son Registre définit son rang dans la communauté taoïste, ainsi que les rituels qu'il est autorisé à pratiquer. Après sa mort, le Registre devient son passeport, l'identifiant aux scribes de la bureaucratie d'outre-tombe et assurant son institution dans le rang céleste certifié par le Registre en question.[65] Du point de vue taoïste, chaque adepte qui a obtenu

Tcheou, "changea le calendrier et proclama sa royauté à travers l'empire. Il reçut le Registre et le Tableau du Fleuve" (*cheou lou ying Ho t'ou* 受籙應 [=膺] 河圖).

(63) Cf. *Pei-wen yun-fou* 佩文韻府 à *cheou-lou* 受籙 et *ying-lou* 膺籙; aussi "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", à la note 51.

(64) *Hiuan-tou lu-wen* 玄都律文 15b, *Tao-tsang* 道藏 (= TT) 78/ no. du *Harvard Yenching Institute Sinological Index* no. 25 (= HY) 188.

(65) Sur les Registres taoïstes, cf. "Dynastic Treasures and Taoist Sacrements", aux notes 129–143; Michel Strickmann, "The Mao Shan Revelations; Taoism and the Aristocracy", *T'oung Pao* LXIII (1977), n. 107; et l'exposé magistral sur la nature des textes sacrés du Taoïsme dans I. Robinet, *Meditation taoïste*, p. 32–44.

le Tao et s'est perfectionné en Immortel, est devenu ce que l'empereur *devrait être*, un Fils du Ciel assis au centre, tenant les tessères de la parfaite communication avec l'univers, mais dont le trésor n'est plus le trône impérial de ce monde mais son rang dans la hiérarchie céleste des Immortels parfaits.

Il y a plus. Non seulement les Taoïstes arboraient les symboles du pouvoir impérial, mais ils transformaient la tradition ancienne sur l'investiture du Fils du Ciel en préhistoire de leur propre religion. C'est ce qui ressort du traité sur le Taoïsme du catalogue de la bibliothèque impériale des Souei 隋. Quoique écrit par un lettré (Tch'ang-souen Wou-ki 長孫無忌 ou sous sa direction, vers 652–56), il nous informe assez correctement sur le rite d'initiation. Tout d'abord, il y est dit que les Registres (*fa lou* 法籙) sont des inventaires des rangs et des noms de fonctionnaires de la hiérarchie céleste, accompagnés de grimoires talismaniques. Puis, il est précisé qu'ils sont liés aux textes sacrés que l'adepte reçoit dans une succession graduée de révélations de plus en plus secrètes, du "Registre du texte en cinq mille mots" (*Wou ts'ien wen lou* 五千文籙) lié au *Tao tö king* 道德經 au "Registre des écritures de la Pureté Suprême" (*Chang-ts'ing lou* 上清籙). La cérémonie même est précédée d'une période de purification et consiste en la transmission du Registre en échange de cadeaux rituels (anneau d'or et rouleaux de soie) du disciple. Maître et disciple s'unissent alors dans un serment solennel, symbolisé par le partage de l'anneau d'or. Puis le disciple scelle son registre et l'attache à sa ceinture en guise de talisman.[66]

Le texte rapporte aussi, d'un ton incrédule, les affirmations des Taoïstes sur l'âge fabuleux de leur rite initiatique:

> "Depuis la haute antiquité, des [souverains] tels que l'Empereur Jaune, Ti K'ou 帝嚳 et Yu des Hia 夏, ont tous rencontré des divinités et reçu des *Registres du Tao*. Seulement, leur temps est si reculé que les Classiques et les Annales historiques n'en parlent pas."

Le chroniqueur du *Souei chou* n'est pas d'accord avec cette affirmation. En bon partisan du Taoïsme philosophique, il en scrute l'origine tel qu'il la conçoit et conclut:

> "En examinant les traces, on trouve qu'il y avait, à l'époque des Han, trente-sept philosophes taoïstes. Tout ce que l'on peut dire d'eux est qu'ils évitaient les passions et cultivaient la vacuité spirituelle. Quant à la présentation [à l'empereur] de talismans et de registres des fonctionnaires célestes, il n'y avait rien de tel".[67]

L'argument est donc que, puisque le quiétisme taoïste des Han ne connaissait pas de Registres, l'âge que leur attribuent les Taoïstes ne peut être que pure invention. En fait, il est bien clair que les Taoïstes des Six Dynasties voyaient l'origine de leur religion non pas dans la philosophie taoïste des Han, mais dans une révélation divine par laquelle le Très Haut Seigneur Lao (T'ai-chang Lao kiun 太上老君) conclut un serment avec le fondateur Tchang Tao-ling 張道陵 et l'investit comme Maître céleste (*T'ien che* 天師). Les "Registres du

(66) *Souei chou* 隋書 35, p. 1092.

(67) *Souei chou* 35, p. 1093. Cf. A. Seidel, "Le Fils du Ciel et le Maître Céleste, note à propos des "Registres taoïques", *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* XXIV (1979), p. 119–27; et "*Furoku no gensen ni tsuite*" 符籙の源泉について, in *Tōhō Shūkyō* 東方宗教 56 (oct. 1980).

Tao", dont parlent les Annales des Souei, ne sont donc autres que les trésors *pao* de l'antiquité.

Comment les Taoïstes parvinrent à identifier les trésors dynastiques avec leur brevet d'initiation, ressort encore, d'une façon indirecte, de leur vision de la haute antiquité. Les souverains mythiques, tels que l'Empereur Jaune et Yu le Grand, occupaient une place éminente dans la religion taoïste. C'étaient eux qui, dans l'antiquité, avaient communiqué avec le Ciel. Dans leurs méditations et dans leurs rituels, les Taoïstes s'efforçaient de recréer cette communication avec l'au-delà afin de devenir immortels comme ces souverains de jadis. Les révélations divines et les talismans que les souverains reçurent du Ciel, les prouesses magiques qu'ils accomplirent et même, dans le cas de Yu, sa démarche boitillante (*Yu pou* 禹步), furent transmis, élaborés, imités dans les pratiques de l'immortalité et recréés dans la liturgie.[68]

Pour communiquer avec le Ciel, les souverains mythiques s'étaient servi de maîtres médiateurs.[69] Ceci, déjà les Confucéens des Han l'avaient formulé et propagé, pour prouver, aux seigneurs de leur temps, la nécessité de se faire instruire – bien entendu par eux – afin de bien gouverner. Ils établirent une liste des souverains exemplaires en indiquant, pour chacun, le nom du maître grâce auquel l'empire avait été bien gouverné. A la même époque, les auteurs des *tch'an wei*, sans doute pour justifier également leur existence, copièrent cette liste des "Maîtres des empereurs" (*ti wang che* 帝王師) en insistant moins sur l'enseignement des sages que sur leur rôle de médiateurs du Mandat du Ciel. Ils y parlaient même d'un sage appelé "Maître Registre et Tableau" (Lou-t'ou tseu 籙圖子) qui aurait assisté Tchouan-hiu 顓頊.[70] Cette énumération stéréotypée des "Maîtres des empereurs" connut un sort étrange dans la religion taoïste. On la trouve, en effet, presque mot pour mot, dans les hagiographies du Seigneur Lao 老君[71] car, aux yeux des Taoïstes, tous les anciens maîtres des empereurs n'étaient que des manifestations terrestres du Très Haut Seigneur Lao qui "depuis Fou Hi et Chen Nong a été le maître des saints [souverains]".[72] Existant dès avant la formation de l'univers, le Seigneur Lao était descendu dans le monde à chaque conjoncture critique de l'histoire pour instruire les héros fondateurs de dynasties. Lui-même, signe faste et de bon augure, transférait le Mandat du Ciel et veillait sur l'essor de chaque nouvelle dynastie.

C'est ainsi, me semble-t-il, que les Taoïstes parvinrent à voir, dans les anciens trésors des "Registres du Tao" et dans les grimoires mystérieux du Fleuve Jaune et de la Lo, des révélations prodiguées par le Tao personnifié tel qu'ils le vénéraient. La fondation de la religion taoïste fut conçue comme l'apogée de toute une "histoire du salut" car, selon un texte du Maître céleste, "de génération en génération, le Tao a été le maître des empereurs et des rois, mais les rois étaient

(68) I. Robinet, *Méditation taoïste*, p. 308–313.

(69) P. ex. l'Empereur jaune qui eut sept sages à son service, cf. *Louen-yu tchö-fou siang* 論語摘輔象, *Isho shūsei* V, p. 122.

(70) E. a. dans *Louen-yu pi-k'ao* 論語比考, *Isho shūsei* V, p. 119.

(71) E. a. *Chen-sien tchouan* 神仙傳 1; cf. A. Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, 1969, p. 102–05.

(72) *Lao tseu ming* 老子銘, inscription datée 166 ap. J.-C., cf. A. Seidel, *op. cit.*, p. 124.

incapables de le vénérer et de le servir",[73] en conséquence de quoi, toutes sortes de catastrophes s'abattirent sur l'humanité. La dynastie des Han, selon les Taoïstes, avait été la dernière à être sanctionnée par le Seigneur Lao. A la fin de cette dynastie, le chaos politique et la souffrance du peuple parvinrent à nouveau à un point tel que "le Tao s'affligea du fait que la vie du peuple, une fois perdue, est difficile à récupérer"[74] et, cette fois, pour ainsi dire à bout de sa patience divine, il choisit non pas un nouveau Fils du Ciel pour régénérer le monde, mais institua Tchang Tao-ling dans la fonction "la plus vénérable, la plus sacrée, de Maître des hommes", avec le titre de Maître céleste,[75] et sa secte fut l'héritière des faveurs du Ciel, jadis accordées aux souverains. Grâce à leur Registres, les prêtres taoïstes détenaient le pouvoir de commander aux esprits et aux démons et de célébrer un culte au Tao suprême, calqué sur le sacrifice au Ciel, privilège exclusif de l'empereur.

Cependant, Tchang Tao-ling n'était pas l'empereur d'une nouvelle dynastie. En 215 ap. J.-C., l'Etat théocratique du Maître céleste fut conquis par Ts'ao Ts'ao, et le petit-fils de Tchang Tao-ling, Tchang Lou 魯, se soumit à la nouvelle dynastie des Wei. Le récit de la fondation de la secte, cité plus haut, comporte une approbation de "l'administration pure et du gouvernement taoïste des Wei", ce qui prouve qu'il fut écrit vers cette époque. Bien plus, le "Maître du pays" (*Kouo che* 國師), auteur de ce récit, eut la présomption d'accorder le Mandat du Ciel en commandant à l'Empereur Wou (Ts'ao Ts'ao) de "mettre l'empire en branle" (*hing t'ien-hia* 行天下).[76] Ce que le Seigneur Lao avait conféré à Tchang Tao-ling et à sa descendance ne fut pas la dignité d'empereur mais le pouvoir d'investir celui-ci, c'est-à-dire la fonction même du dieu d'être le maître des empereurs et l'arbitre du Mandat du Ciel.

Dans la mesure où le pouvoir politique d'une époque est affaibli ou fragmenté, les institutions religieuses ont tendance à remplacer l'autorité gouvernementale auprès du peuple et d'assumer le rôle d'arbitre à l'égard des aspirants au pouvoir. Ainsi trouve-t-on, à l'époque des Six Dynasties, bon nombre d'empereurs désireux de se procurer l'approbation de l'église taoïste. Sous les Lieou Song 劉宋, par exemple, les Taoïstes de la secte Ling-pao se complurent à reconnaître dans la famille régnante les descendants de la maison Lieou des Han, dignes de l'approbation divine par le Très Haut Seigneur Lao. Parmi les manifestations extraordinaires qui confirmèrent la vertu impériale des Lieou Song, se trouvaient non seulement des signes fastes traditionnels tels que la Rosée douce, le Renard à neuf Queues et des pièces de jade, mais aussi les Ecritures taoïstes de Ling-pao.[77] Les écritures sacrées du Taoïsme étant considérées comme ayant été dictées par les divinités célestes, quoi d'étonnant à ce qu'un empereur ait pu considérer l'apparition de telles révélations comme des signes fastes, les choses divines ne se manifestant qu'en temps de gouvernement de Grande Paix 太平. Ce qui est intéressant pour nous est que les Taoïstes, après avoir transformé les

(73) *Tcheng-yi fa-wen T'ien-che kiao kie-k'o king* 正一法文天師教戒科經 13a, TT 563/HY 788, rédigé peu après 215 ap. J.-C.

(74) *Ibid.*, p. 14a; cf. Seidel, *La divinisation de Lao tseu*, p. 81.

(75) *Ibid.*, p. 80–84.

(76) *Tcheng-yi fa-wen* 18a, TT 563/HY 788.

(77) *San-t'ien nei-kie king* 三天內解經 A, p. 9a, TT 876/HY1196.

trésors dynastiques en talismans et insignes des rangs de la hiérarchie céleste, aient en contrepartie, fait passer leurs propres écritures sacrées pour des trésors dynastiques.

Tout ceci se précise encore si nous regardons l'histoire bien connue du Maître céleste K'eou K'ien-tche 冠謙之. L'arrivée de ce Taoïste à la cour de T'ai-wou ti 太武帝 des T'o-pa Wei, en 424, fut acclamée comme aussi faste que l'apparition du Tableau du Fleuve;[78] sa personne et les messages divins qu'il apportait étaient tous des signes par lesquels le Seigneur Lao confirmait l'Empereur Tai-wou comme le "Saint Souverain de la Grande Paix" (T'ai-p'ing tchen-kiun 太平眞君), titre qui fut adopté comme devise de règne (440–452).[79] Dans une cérémonie solennelle en 442, K'eou K'ien-tche conféra des Registres taoïstes (*fou lou* 符籙) à l'empereur,[80] pratique qui fut répétée sous les deux souverains suivants et continuée (vers 570) par l'Empereur Wou 武 des Tcheou du nord 北周.[81] Sous les T'ang, le Taoïsme du nord de la Chine, qui avait élaboré ces rites taoïstes d'investiture impériale, subit une éclipse. Les maîtres de la secte du Mao chan 茅山, au sud, continuèrent cependant à conférer des Registres aux empereurs. Le grand patriarche du Mao chan à l'époque Souei, Wang Yuan-tche 王遠知, est dit avoir annoncé le Mandat du Ciel au fondateur des T'ang quand celui-ci était encore un "dragon caché". De même, lorsque le futur empereur T'ai-tsong 太宗 lui rendit visite incognito, il reconnut en lui un futur "Fils du Ciel de la Grand Paix", sur quoi le visiteur, impressionné, demanda à être initié (aux Registres de) la doctrine des Trois Grottes (*San tong fa* 三洞法).[82]

Au cours de cette longue dynastie, le rite de transmission de Registres fut poursuivi, mais il est possible que sa signification d'investiture impériale se soit estompée – les empereurs de la famille Li 李, descendants de Lao tseu, se sentant assurés de l'approbation taoïste. Les transmissions de Registres à l'Empereur Hiuan-tsong 玄宗 (713–762) par le maître du Mao chan Sseu-ma Tch'eng-tchen 司馬承禎 (647–735) en 721,[83] et par son successeur Li Han-kouang 李含光 en 748[84] furent, en même temps, pour l'empereur, une initiation au Taoïsme et, pour l'église taoïste, une démonstration de la faveur impériale. Leur signification

(78) *Wei chou* 魏書 114, p. 3052; cf. Tsukamoto Zenryū, *Gisho Shakurōshi no kenkyū* 魏書釋老志の研究, Kyōto, 1961, p. 340. L'arrivée de K'eou K'ien-tche est mentionnée aussi dans le "Chapitre sur les vérifications de l'occulte" (*Ling tch'eng tche* 靈徵志, *Wei chou* 112B, p. 2955–56) parmi d'autres signes de bon augure.

(79) *Wei chou* 114, p. 3053; Tsukamoto, *Gisho Shakurōshi no kenkyū*, p. 343.

(80) *Wei chou* 4B, p. 94; 114, p. 3053. Cf. aussi Richard B. Mather, "Kou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451", in H. Welch, A. Seidel, éds., *Facets of Taoism*, p. 103–122.

(81) *Kouang Hong-ming tsi* 廣弘明集 8, T. LII 2103 VIII 124a, 125b–c, 136a2–13; et 2104, p. 372a. Cf. Tsukamoto Zenryū, "Hoku Shū no haibutsu" 北周の廢佛, in *Gisho Shakurōshi no kenkyū*, p. 464–78; et "Dynastic Treasures and Taoist Sacraments", aux notes 245–60.

(82) *Yun-ki ts'i-ts'ien* 雲笈七籤 5.12a, TT 677/HY 1026. Tchen Kouo-fou 陳國符, *Tao-tsang-yuan lieou k'ao* 道藏源流考, Pékin, 1963, p. 49.

(83) *Yun-ki ts'i-ts'ien* 5.15a; Tchen Kouo-fou, *op. cit.*, p. 55

(84). *Mao chan tche* 茅山志 23.5a, TT 156/HY 304; Tchen Kouo-fou, *op. cit.*, p. 60. Une des rares études sur le Taoïsme des T'ang, riche en documentation sur l'histoire politique et administrative (quoique moins instructive en ce qui concerne la religion taoïste elle-même) est celle de Charles Benn, "Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-tsung (712–755)", thèse de doctorat, Michigan University, 1977.

politico-religieuse n'a pas encore été étudiée en détail.

II. c *Kouo-pao bouddhiques*

Quand Tche-yi 智顗 à la fin du VI^e siècle et Tchan-jan 湛然 au VIII^e reprirent la définition des *kouo pao* chez Meou tseu, les trésors dynastiques de l'antiquité avaient donc, entre temps, connu une évolution riche et variée. Curieusement, le terme même de *kouo pao* est absent de toute cette tradition impériale et taoïste: il ne figure pas dans les nombreuses légendes concernant les *pao* dans les *tch'an wei* et ne joua aucun rôle chez les Taoïstes qui, pourtant, adoptèrent leur prototype, le *Ho t'ou*. Il semble par contre spécifique à la pensée confucéenne et bouddhique. Les Bouddhistes savaient bien que les Registres et les talismans taoïstes étaient les successeurs des trésors, comme le prouve la diatribe que Tao-ngan 道安 adressa, en 570, à l'empereur Wou des Tcheou du nord, qui venait de recevoir "des talismans et des Registres" (*fou lou*) du maître taoïste Tchang Pin 張賓.[85] En 570, le Taoïsme était en vogue à la cour des Tcheou et l'empereur Wou venait de faire brûler l'offensif "Traité ridiculisant le Tao" (*Siao Tao louen* 笑道論) de Tchen Louan 甄鸞, après quoi Tao-ngan rédigea son "Traité sur les deux religions" (*Eul kiao louen* 二教論). Adressé à un empereur déjà irrité, il osa néanmoins critiquer les rites taoïstes de *cheou lou* 受籙, sans mentionner, bien sûr, la participation personnelle de l'empereur.

Dans ce texte, selon la tradition du *Meou tseu*, un interlocuteur imaginaire consulte Tao-ngan sur les Registres (*fou lou*) et pétitions (*tchang che* 章式) du Taoïsme, qui sont censés écarter les démons et prolonger la vie, ainsi que sur les "Registres verts" (*ts'ing lou* 青籙) que reçoivent les rois et les nobles contre des prestations d'or et de soie, pour prolonger leur vie et augmenter leur bonne fortune. Rien de mal dans tout cela, dit Tao-ngan, mais – et tout de suite, les *fou lou* le faisant penser aux trésors dynastiques – un souverain n'a pas besoin de moyens malhonnêtes pour réussir: "Le Tableau du Fleuve et l'Ecrit de la Lo de l'antiquité, les dragons et les tortues, les unicornes et les phénix, voilà les *fou lou* des empereurs!" Se lançant dans une glorification dithyrambique de la grande dynastie (actuelle) des Tcheou "qui a reçu le calendrier et le Tableau" (*ying-li cheou-t'ou* 膺曆受圖, expression *tch'an wei*) il demande: quel besoin a donc cette dynastie de se fourvoyer dans des fantaisies trompeuses? Tous les signes de bon augure se manifestent, les [corbeaux à] trois pattes, les [renards, tortues? à] neuf queues, oiseaux rouges et tortues vertes arrivent, même hors de leur temps (*pou che eul tche* 不時而至 – puisque l'empire n'est pas encore unifié). Or, "actuellement à la cour céleste [des Tcheou], nombre de lettrés donnent créance à ces racontars sur des Registres démoniaques (*kouei lou* 鬼錄), cependant que tout cela n'est que le bavardage de sorciers ordinaires (*wou hien* 巫覡).[86] L'interlocuteur de Tao-ngan n'avait voulu se renseigner que sur les qualités apotropaïques et fastes des Registres pour les nobles et les gens du commun. L'association d'idées que Tao-ngan fait immédiatement entre ces Registres et la mythologie

(85) Cf. sup. n. 81.
(86) *Eul-kiao louen* 9, in *Kouang Hong-ming tsi* 8, T. LII 2103 VIII 141a–b.

du Tableau du Fleuve montre que leur dérivation était consciente aux Bouddhistes de l'époque.

Le clergé bouddhiste érudit de la Chine médiévale – des maîtres comme Tche-yi – se recrutait dans le milieu des familles de lettrés dont l'appréciation du Taoïsme se limitait souvent à la pensée de Lao tseu et de Tchouang tseu. Aussi, ces hauts dignitaires bouddhistes avaient-ils la tâche, comme Tao-ngan, de défendre les intérêts de leur religion à la cour, contre les Taoïstes. Nous savons que les auteurs des apocryphes bouddhiques plus populaires connaissaient et bien des fois imitaient les croyances et les pratiques des Taoïstes de leur milieu rural[87] mais, dans les contacts entre représentants des deux religions à la cour et dans la capitale, il fallait bien veiller à ses intérêts et prendre ses distances. Ainsi, dans leurs traités polémiques adressés aux empereurs, les Bouddhistes font figure de bons lettrés opposés à la magie démoniaque, aux cultes subversifs et aux exorcistes vulgaires que sont, selon eux, les Taoïstes. Des moines plus humbles participaient bien à la recherche des signes fastes, comme Fa-tch'eng 法稱, sous les Lieou Song, qui se fit le messager du dieu du Mont Song 嵩山 pour porter une prophétie de faveurs divines à Lieou Yu 劉裕[88] – à la même époque où le maître taoïste K'eou K'ien-tche descendait de la même montagne pour conférer les faveurs du Tao à l'Empereur T'ai-wou des Wei.[89] Ceci n'était plus guère possible au haut clergé du début des T'ang. Effrayés par le mémoire anti-bouddhique de Fou Yi 傅奕 (en 621), les auteurs bouddhistes tournaient l'affinité intime entre le prêtre taoïste et l'empereur chinois en accusation d'imposture. Ces prêtres, dit le moine Ming-kai 明槩, ne sont pas des disciples de Li Lao 李老, c'est-à-dire du grand Lao tseu, ancêtre de la famille impériale des T'ang (ce qui est exact), mais de l'imposteur Tchang [Tao-]ling:

> "Quand Tchang Ling arriva dans la région de Chou 蜀, il entendit une légende que les vieillards transmettaient: 'Jadis Han Kao-tsou gagna le trône de l'empire après avoir, en conformité avec les vingt-quatre pneumata 氣, sacrifié aux vingt-quatre montagnes'. Dépourvu de vertu, Tchang Ling utilisa ce stratagème. Il tua des boeufs et fit des sacrifices dans vingt-quatre localités. Il y établit des autels au dieu du sol (*t'ou t'an* 土壇, ou autels en terre battue?), les couvrit de toits de chaume et les appela les vingt-quatre paroisses (*tche* 治). C'est ceci qui est l'origine des paroisses et des abbayes (*kouan* 觀)".[90]

Les Bouddhistes accusaient donc Tchang Tao-ling d'avoir usurpé la place de l'empereur et d'avoir fondé sa religion en répétant les mêmes gestes rituels par lesquels, disaient-ils, Kao-tsou aurait fondé la dynastie Han. Ceci est une version savamment embrouillée de la fondation de la secte du Maître céleste telle que nous l'avons vu dans les écrits taoïstes, où les vingt-quatre paroisses furent établies par la force du serment[91] qui, jadis, avait existé entre le Ciel et le souverain.

(87) Ceci ressort de l'étude de M. Strickmann sur "The Consecration Sūtra – a Buddhist Book of Spells" (*Kouan-t'ing king* 灌頂經 de Houei-kien 慧簡, daté 457), à paraître.

(88) Cf. Tsukamoto Zenryū, *Shina Bukkyōshi kenkyū* 支那佛教史研究, Tōkyō, 1969, p. 109–10.

(89) Cf. sup. p. 246.

(90) *Pien-houo p'ien* 辯惑篇 2.8, *Kouang Hong-ming tsi* 12, T. LII 2103 XII 171b.

(91) Cf. *Tcheng-yi fa-wen* 14a–b, TT 563/HY 788; *Tch'e-song tseu tchang-li* 赤松子章曆 1a, TT 335/HY 615

Si Ming-kai avait été mieux renseigné sur l'origine des *fou lou* taoïstes, il aurait pu en faire la matière d'une belle accusation de lèse-majesté. Sur cet arrière-fond, on comprend qu'un Bouddhiste érudit du début des T'ang ne pouvait faire allusion à la notion des trésors dynastiques qu'en se tenant à l'interprétation confucéenne des *kouo pao*, c'est-à-dire, "homme saint et sage".

Tout ceci changea à l'époque de l'impératrice Wou qui, pour légitimer sa nouvelle dynastie Tcheou 周 (690–705), utilisa le Bouddhisme, comme la famille Li des T'ang s'était servie du Taoïsme. Pour préparer son usurpation, les moines, dont Wou Tchao 武照 s'entourait à sa cour de Lo yang, se plongèrent avec ferveur dans la littérature prophétique *tch'an wei*, dans la science des signes, dans les textes messianiques populaires et dans les prophéties taoïstes. Le *Mahāmegha sūtra* (*Ta yun king* 大雲經), qui comporte la prophétie – authentique et orthodoxe – qu'un roi Cakravartin règnerait un jour sur le Jambudvīpa "dans un corps féminin", leur inspira un commentaire appliquant cette prophétie à Wou Tchao, texte qui fut présenté à l'impératrice le 16 août 690, deux mois avant son usurpation.[92] Ce texte puisait non seulement dans la tradition bouddhique pour faire de Wou Tchao un roi Cakravartin et même un Bodhisattva, mais se servait extensivement de la propagande politico-religieuse des *tch'an wei* et du Taoïsme. On y trouve un panégyrique attribué au Maître céleste K'ou K'ien-tche (ennemi du Bouddhisme!), selon lequel l'impératrice est "le grand joyau du pays" (*kouo tche ta tchen* 國之大珎, interprété par le commentaire comme "trésor" *pao*: 珎者寶也).[93] Voilà une synthèse des deux sens de "trésor dynastique": il s'agit d'un être humain, non pas cependant d'un sage au service du souverain mais de la personne sacrée lui-(ou elle-)même. Elle est en possession, disaient-ils, du plus grand *pao* qu'est le trône impérial (*ta pao tche wei* 大寶之位), ce qui est une allusion au *Hi ts'eu* 繫辭 qui appelle le trône du saint son grand *pao*.[94]

En dehors des citations de textes bouddhiques, la plus grande partie de "l'effarant charabia de cette exégèse"[95] comprend *grosso modo* trois genres de légitimations où l'on aperçoit l'influence de la tradition taoïste.

1° Exégèse de textes classiques (*Yi king*), *tch'an wei* et de signes fastes dans la nature. Ne mentionnons que les nombreuses inscriptions sur "pierres de bon augure" (*jouei che* 瑞石),[96] e.a. un "Tableau craché par le dragon" (*Long t'ou t'ou* 龍吐圖),[97] des prophéties nouvellement fabriquées et affublées du nom de *Ho t'ou*,[98] ainsi qu'une pierre inscrite, trouvée en 688 dans la Rivière Lo et qui fut d'abord intitulée "Tableau précieux" (*Pao t'ou* 寶圖), et ensuite "Saint Tableau conféré par le Ciel" (*T'ien-cheou cheng-t'ou* 天授聖圖, 天授 devint devise

(92) *Ta-yun king*, T. XII 387 I 1098a1–9, trad. Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Napoli, 1976, p. 263. Deux ms. de Touen-houang contiennent le commentaire: version presque complète, S. 6502, version incomplète, S. 2658, trad. par Forte (p. 183–238) qui en présente une étude approfondie. Cf. aussi le compte-rendu de son travail par Paul Demiéville, *T'oung Pao* LXIV, 1–3 (1978), p. 144–58.

(93) Forte, *op. cit.*, p. 230, 232.

(94) *Tcheou Yi, Hi ts'eu* B.2b9; Kaltenmark, "*Ling-pao*", p. 586.

(95) Demiéville, *T'oung Pao* LXIV, p. 153.

(96) Forte, *op. cit.*, p. 196–200, 209–210, e.a.

(97) *Ibid.*, p. 210–11.

(98) *Ibid.*, p. 192–94. *Sin T'ang-chou* 新唐書 76, p. 3480.

de règne en 690).[99] Tous ces messages surnaturels, énoncés dans le style obscur, concis et déjà archaïsant des *tch'an wei*, prédisaient et confirmaient la souveraineté de la "Sainte Mère", l'impératrice "Arrête-hallebarde" (*tche ko* 止戈 = décomposition à la *tch'an wei* du caractère Wou 武).

2° Les textes proprement taoïstes, cités et interprétés dans le commentaire, ne sont ni des écritures taoïstes connues ni de pures fabrications des Bouddhistes, mais ils révèlent une participation de certains Taoïstes de l'époque à la légitimation de Wou Tchao.[100] La "Prophétie de Maître Ma du Pic du Centre" (*Tchong-yue Ma sien-cheng tch'an* 中嶽馬先生讖) annonce e.a. que le perroquet (*ying wou* 鸚鵡=武照) viendra en aide aux pruniers (*li* 李= la famille Li des T'ang)[101] et "l'Ecrit sur pierre de l'Immortel" (*Sien-jen che-ki* 仙人石記) du *tao che* 道士 Yu Sien-tchang 於仙掌 du Pic de l'Ouest prédit des millions d'années au souverain "Arrête-hallebarde".[102] Comme nous l'avons déjà vu, K'eou K'ien-tche, qui mourut en 448 ap. J.-C., est traité en Nostradamus qui annonce, dans un poème en style *tch'an wei* farci d'allusions au *Tao tö king*, dix mille ans de gouvernement *wou wei* 無為 au roi vertueux, le dragon "Arrête-hallebarde", et prédit que le "guerrier" (*wou* 武) propagera la sainte doctrine et sera le joyau du pays.[103] Le plus intéressant texte cité est "l'Apocryphe de l'accomplissement céleste, insigne de jade de la Dame de Tseu wei" (*Tseu-wei fou-jen yu-ts'ö t'ien-tch'eng wei* 紫微夫人玉策天成緯). On y parle de la confusion semée dans le monde par des démons après le retour du Très Haut (T'ai chang 太上) à la Capitale de Jade (interprété comme l'absence d'un vrai Fils du Ciel) et on y prédit la Grande Paix opérée par "Arrête-hallebarde". Ce texte contient un passage cryptique où il est question de divinités taoïstes, du Garçonnet vert (Ts'ing t'ong tseu 青童子) et des "Trois Pures" (San ts'ing 三清), passage que les braves moines ne savaient interpréter.[104] Le titre aussi trahit un auteur taoïste et convient admirablement à une légitimation impériale. La Dame de Tseu wei est une grande divinité stellaire, révélatrice de textes dans la secte du Mao chan.[105] Son insigne de jade est encore une fois un palladium classique: les *ts'ö* 策 étaient sous les Han des insignes d'inféodation,[106] dans le *Pao p'ou tseu* 抱朴子 apparaissent des talismans *yu ts'ö* 玉策 grâce auxquels on asservit les esprits des montagnes[107] et, dans le grand "Livre Ling-pao du Salut", c'est avec des tablettes de jade 玉策 qu'à l'origine de l'univers, le Vénérable céleste du Commencement originel (Yuan-che T'ien-tsouen 元始天尊) établit son autorité sur les dix-

(99) Forte, *op. cit.*, p. 187, n. 33, p. 209.

(100) *Ibid.*, p. 247–50.

(101) *Ibid.*, p. 222–25; composé entre 674–690 par un Taoïste non-identifié.

(102) *Ibid.*, p. 233; composé entre 688–690.

(103) *Ibid.*, p. 229–30; composé entre 674–690; cf. aussi p. 247–50.

(104) Le Seigneur Garçonnet vert apparaît e.a. dans les passages tardifs (Six Dynasties) du *T'ai-p'ing king*, éd. Wang Ming, p. 5, 7. Les Trois Pures sont depuis le V^e^ siècle les plus hautes divinités du Taoïsme, manifestations du Tao primordial.

(105) *Tchen kao* 眞誥 1.11b sq., 3.3a, TT 637/HY 1010; K. Schipper, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, p. 55–57; M. Strickmann, "Etude sur le taoïsme du Mao chan", thèse de 3e cycle, Paris VII, 1979, p. 70.

(106) *Han chou* 63, p. 2749.

(107) *Pao p'ou tseu* 17, p. 77.13, éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng*.

mille divinités.[108]

A la fin du fragment conservé de cet ouvrage, rédigé par des moines bouddhistes, apparaît, debout sur un nuage coloré flottant au-dessus du Fleuve Jaune, la déesse Fille sombre (Hiuan nu 玄女) que nous avons déjà rencontrée dans un *tch'an wei* taoïste où elle accorde, à l'Empereur Jaune, le talisman divin pour vaincre Tch'e-you.[109] Ici, elle est déléguée par le Ciel pour conférer à l'impératrice la drogue d'immortalité par excellence, le divin cinabre neuf fois transmuté,[110] et ainsi s'accomplissent l'idéal de la Chine antique et le rêve taoïste: l'immortalité du souverain.

3° Il faut aussi mentionner brièvement les éléments hybrides bouddhotaoïstes. La découverte miraculeuse de reliques du Bouddha est traitée comme un signe faste, prouvant l'accord divin avec le règne de l'impératrice.[111] Une des prophéties citées, "l'Ecrit du maître Yi-t'ong" (*Yi-t'ong che ki* 宜同師記), révèle l'existence d'une tradition bouddhique de moines thaumaturges et prophètes.[112] De plus, on veut faire croire que Wou Tchao reçut des objets de bon augure (*jouei* 瑞, *siang* 祥) que Fou Hi et Chen Nong eux-mêmes n'auraient pas obtenus.[113] Ceci doit se rapporter aux reliques susmentionnées et se vérifia encore par la suite, quand Wou Tchao, en 693, devint le premier et le dernier souverain chinois à adopter des trésors dynastiques entièrement en dehors de la tradition chinoise. Elle fit fabriquer et exposa, lors de ses audiences, les Sept Joyaux (*ts'i pao* 七寶, sk. *sapta ratna*), symboles de l'autorité du Cakravartin.[114]

Cette synthèse délirante des symboles impériaux, taoïstes et bouddhiques, fut de courte durée. En 706, après l'abdication de l'impératrice, la cour retourna à Tch'ang ngan où, déjà en 730, un moine de Tch'ang ngan condamna le Bouddhisme de l'époque de Wou Tchao comme hétérodoxe (*sie* 邪).[115] Le clergé bouddhiste prit si bien ses distances à l'égard de leurs confrères en disgrâce que le commentaire au *Mahāmegha sūtra* ne survécut que dans les grottes de Touen houang. Encore moins qu'avant l'usurpation, les empereurs T'ang ne s'intéressèrent à une légitimation bouddhique.

Bientôt, cependant, le terme *kouo pao* reparut dans un tout autre genre de littérature bouddhique. Il s'agit alors de Bouddhistes moins érudits, loin de la cour, qui vantaient un objet sacré en leur propre possession et d'une importance vitale pour l'identité et la "légitimation" de leur nouvelle secte. C'était le vêtement des patriarches, dont la transmission orthodoxe et ininterrompue était censée faire de la secte du Dhyāna la seule qui détenait la vraie Loi du Bouddha. L'histoire de la fabrication des généalogies patriarcales de l'Ecole du Tch'an 禪, vers la fin du VII^e^ et au début du VIII^e^ siècles, est bien connue et

(108) *Yuan-che wou-leang tou-jen chang-p'in miao-king sseu-tchou* 元始無量度人上品妙經四註 3.8a, TT 39/HY 87, com. de Li Chao-wei 李少微 des T'ang.

(109) Cf. sup. p. 240–41.

(110) Forte, *op. cit.*, p. 237–38.

(111) *Ibid.*, p. 202–03.

(112) *Ibid.*, p. 225–27.

(113) *Ibid.*, p. 235–36.

(114) *Sin T'ang-chou* 76, p. 3482; Forte, *op. cit.*, p. 142.

(115) *K'ai-yuan che-kiao lou* 開元釋教錄, T. LV 2154 XVIII 679a6; Forte, *op. cit.*, p. 111.

étudiée en détail.[116] Elle se situe à l'époque des disciples de Hong-jen 弘忍 (+ 675), cinquième patriarche de l'école, quand les adhérents du nouveau mouvement furent assez nombreux et conscients de leur originalité à l'égard des autres sectes pour se constituer en une secte à part. Demiéville a trouvé plusieurs raisons au fait que l'Ecole du Tch'an sentit le besoin de s'inventer une légitimation si élaborée:

> "Il faut tenir compte de l'importance en Chine du culte des ancêtres (les patriarches religieux sont désignés en chinois par le mot qui signifie "ancêtres"), du souci des bouddhistes de se constituer vis-à-vis de la tradition confucianiste une tradition remontant à une haute antiquité, et surtout du besoin que dut éprouver l'école du Tch'an de se défendre de l'accusation d'hérésie portée par les bouddhistes orthodoxes: on soutenait dans cette école que la transmission de la doctrine se faisait d'esprit à esprit, "par le silence", hors de tout enseignement livresque ou didactique; la seule autorité qui subsistât était celle du maître. Le motif principal est certainement à chercher dans la compétition qui opposa les branches dissidentes entre lesquelles l'école se divisa à partir du cinquième patriarche chinois, chacune cherchant à se prévaloir d'une autorité garantie par la succession patriarcale. On alla jusqu'à matérialiser cette autorité dans un objet concret, un froc monacal qu'on prétendait remonter aux premiers patriarches et qui fut furieusement disputé, aux alentours de l'an 700, entre la branche septentrionale et la branche méridionale, chacune voulant, disait Chen-houei, prouver par la possession de ce gage l'authenticité de sa doctrine 'pour en tirer renom et profit'".[117]

Ce froc monacal était le gage visible (*sin* 信) de la transmission silencieuse de la Loi,[118] ininterrompue depuis le Bouddha Śākyamuni et Mahākāśyapa jusqu'au sixième patriarche chinois, Houei-neng 慧能 (+ 713). Chen-houei 神會 (668–760), disciple de ce dernier, est le premier à mentionner le vêtement patriarcal, affirmant que ce serait son maître et sa branche méridionale de la secte qui auraient reçu la transmission de la Loi et du vêtement du cinquième patriarche. La possession de ce vêtement était d'une telle importance car, dit Gernet, il "n'est que la réplique et le double de la loi. Qui possède l'un possède l'autre".[119] Le détenteur du vêtement n'a qu'à prêcher pour que la vraie Loi se propage et que l'hérésie disparaisse d'elle-même.[120] La Loi était censée être si intimement liée au vêtement que Hong-jen, après la transmission des deux à Houei-neng, cessa de prêcher, déclarant que sa doctrine était partie.[121] Cette identification

(116) Paul Demiéville, "L'Ecole du Tch'an; Textes de litt. vulg. de Touen-houang", *Choix d'études sinologiques*, Leiden, 1973, p. 159–65, 226–33; Yanagida Seizan 柳田聖山, *Shoki Zenshū shisho no kenkyū* 初期禅宗史書の研究, Kyōto, 1967; Hu Shih 胡適, *Chen-houei ho-chang yi-tsi* 神會和尚遺集, Taipei, 1970; Jacques Gernet, *Entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö (668–760)*, Hanoi, 1949; J. Gernet, "Complément aux entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei", *BEFEO* 44 (1954), p. 453–66; J. Gernet, "Biographie du maître Chen-houei du Ho-tsö", *Journal Asiatique* 249 (1951), p. 29–68; Philip B. Yampolsky, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York, 1967.

(117) Demiéville, *Choix d'études sinologiques*, p. 228.

(118) *King-tö tch'ouan-teng lou* 景德傳燈錄 3, T. LI 2076 III 219c6–10.

(119) Jacques Gernet, *JA* 1951, p. 46, n. 3.

(120) *Li-tai fa-pao ki* 歷代法寶記, T. LI 2075 185c3–8.

(121) T. LI 2076 III 223a6.

est à l'origine des furieuses querelles entre les prétendants à la succession de Hong-jen qui ne s'abordaient plus "que couteau et bâton en main"[122] et des nombreux vols du vêtement qui firent que Houei-neng en interdit la transmission ultérieure. Comme Gernet a conclu très justement, cet acharnement ne s'explique que si l'on comprend que le vêtement jouait le rôle d'une sorte de trésor dynastique que les écoles rivales tentaient de se dérober.[123] En effet, Hing-t'ao 行韜, le moine gardien de la pagode où reposaient la momie de Houei-neng ainsi que son vêtement, s'imaginait garder un "trésor du pays". Dans un texte émanant de ses disciples, rédigé vers 782,[124] on raconte qu'en 762, l'Empereur Sou-tsong 肅宗 aurait demandé que le vêtement de Houei-neng fût envoyé à la cour pour y être vénéré. Puis on y reproduit une lettre, manifestement inventée, que l'Empereur Tai-tsong 代宗 aurait écrite en 763, quand il restitua le vêtement au Pao-lin sseu 寶林寺. L'empereur y relate un rêve dans lequel Houei-neng l'aurait prié de retourner le vêtement, et enjoint aux moines de le conserver soigneusement car "nous le considérons être un trésor du pays (*kouo pao*)".[125]

Plutôt que de s'inspirer de Meou tseu ou de Tche-yi, l'auteur de cet "écrit impérial" a peut-être simplement choisi le titre honorifique le plus riche qu'il pouvait trouver dans la terminologie des proclamations impériales. L'élévation du vêtement au rang d'un palladium convenait d'autant mieux que la transmission de la Loi était souvent rapprochée de la transmission de la souveraineté. Chen-houei justifia le fait que la Loi n'est transmise qu'à un seul homme par génération, en comparant ce dernier à l'unique roi d'un pays, au seul Cakravartin par époque.[126] Un autre texte, rédigé vers 770, compare la transmission du vêtement à la consécration du roi Cakravartin (*kouan ting* 灌頂, sk. abhiṣeka, le prototype de l'ordination bouddhique) par l'octroi des sept joyaux[127] que nous avons vu imités par Wou Tchao. Le seul élément original dans cet avatar des *kouo pao* est le thème du vêtement qui ne figure ni dans les traditions classique et taoïste, ni parmi les sept joyaux du roi indien.

En généralisant beaucoup, on peut dire que les moines de l'Ecole du Tch'an étaient aux prises avec un problème semblable à celui qu'avaient rencontré, avant eux, les empereurs des Han et les Taoïstes dans la phase initiale de leur religion, c'est-à-dire, la légitimation de leur autorité par l'instance la plus éminente possible. Pour les empereurs, la légitimation venait d'En-Haut sous la forme du Mandat du Ciel. Les Taoïstes la recevaient des plus hautes divinités célestes, manifestations du Tao, sous la forme de révélations, et, quant aux Bouddhistes, il fallait qu'elle vienne directement du Bouddha Śākyamuni. Toutes ces trois traditions sentaient le besoin d'une expression visible de leur légitimité dans des objets sacrés *pao*: les Tableaux du Fleuve symbolisaient la souveraineté chinoise, les Registres *lou* certifiaient l'autorité des prêtres taoïstes, le vêtement monacal garantissait l'authenticité de la Loi du Dhyāna transmise

(122) J. Gernet, *Entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei*, p. 96.
(123) *Ibid.*, p. 96, n. 28.
(124) *Ts'ao-k'i ta-che pie-tchouan* 曹溪大師別傳, cf. Yampolsky, *op. cit.*, p. 70–76.
(125) *Zoku Zōkyō* 續藏經 II 乙, XIX, 5(487a, a7–b, a9); Yampolsky, *op. cit.*, p. 75–76.
(126) Hu Shih, *op. cit.*, p. 282. 3–7.
(127) *Li-tai fa-pao ki*, T. LI 2075 181a27–b2.

en ligne ininterrompue depuis le Bouddha.[128]

II. d *Retour au Japon*

Quatre siècles après Dengyō Daishi 傳教大師 et les moines *kokuhō* du Mont Hiei 比叡, un nouveau genre de "trésor du pays" apparut dans la littérature bouddhique japonaise. Un autre moine éminent, Dōgen 道元 (1200–1253), revint de Chine avec le vêtement reçu de son maître chinois Jou-tsing 如淨 (1163–1228) et fonda la branche Sōtō 曹洞 du Zen 禪 japonais. Il faisait grand cas de ce vêtement de la Loi (*hōe* 法衣), qu'on disait transmis depuis le maître Fou-jong Tao-k'ai 芙蓉道楷 six générations avant Jou-tsing. Deux chapitres du *Shōbōgenzō* 正法眼藏 de Dōgen sont consacrés aux qualités de ce kāṣāya (*kesa* 袈裟) et à l'importance de sa transmission correcte.[129] Dōgen avait ses propres raisons pour insister sur l'authentification de la doctrine par la transmission du vêtement, car la doctrine de Bodhidharma était déjà connue au Japon sous une forme que Dōgen considérait comme hétérodoxe. Plus d'une génération avant lui, le moine Dainichi Nōnin 大日能忍 s'était converti par la seule lecture de textes Tch'an et avait fondé une Secte de Bodhidharma (Darumashū 達摩宗). Critiqué pour n'avoir pas été autorisé à diffuser la Loi, il envoya, en 1189, deux de ses disciples en Chine auprès du maître Tchouo-ngan Tö-kouang 拙庵德光, qui lui accorda l'autorisation en lui envoyant, entre autres, un portrait de Bodhidharma, son propre portrait (*chinzō* 頂相) et un vêtement (*hōe* 法衣).[130] Nōnin, cependant, qui dut être un autodidacte inspiré, ne semble pas avoir accordé assez d'importance à cette sanction formelle car Dōgen, prêchant devant une audience qui comprenait des disciples de Nōnin, condamna ceux qui se rasent la tête, s'appellent disciples du Bouddha sans pour autant se soucier de la transmission correcte: si savants qu'ils soient, ce ne sont que des lettrés profanes ou pire, une bande de diables.[131]

Or, Dōgen avait reçu le vêtement et c'était grâce à lui que ce lourd trésor (*jūhō* 重寶) se trouvait maintenant au Japon. Et quel trésor! Non seulement Tai-tsong avait appelé le kāṣāya un "trésor du pays" – Dōgen reproduit la fameuse lettre du *Ts'ao-k'i ta-che pie-tchouan* – mais pour de nombreuses générations d'empereurs c'était un "lourd trésor du pays", et moines aussi bien que laïcs l'avaient vu et vénéré. Ce merveilleux trésor de la transmission du Bouddhisme est plus vénérable que les insignes de l'investiture impériale (*denkokuji* 傳國璽), dit Dōgen, qui semble regretter un manque d'intérêt de la part de empereur japonais quand il compare le vêtement au "jade de Pien" (Ben *beki* 卞璧), faisant allusion à l'histoire classique de Pien Ho 卞和 dont de jade brut, présenté aux rois de Tch'ou 楚, fut jugé être une pierre ordinaire et le donateur

(128) Sur la transmission du vêtement, cf. aussi l'article Deṅe 傳衣 dans l'encyclopédie *Hōbōgirin*, fasc. VII, à paraître.

(129) K. 12 *Kesa kudoku* 袈裟功德 et k. 13 *Deṅe* 傳衣, T. LXXXII 2582 47c4–56a29. *Kesa kudoku* est trad. dans Yūhō Yokoi, *Zen Master Dōgen*, Tōkyō, 1976, p. 88–106.

(130) Cf. Okubō Dōshū 大久保道舟, *Dōgen zenjiden no kenkyū* 道元禪師傳の研究, Tōkyō, 1971, p. 408–09.

(131) *Shōbōgenzō*, T. LXXXII XII 50a15–17, 50c29–51a7, 56a3–4, XIII 57a17–22.

brutalement puni.[132]

Le Japon avait déjà ses propres trésors dynastiques. Dōgen mentionne ces "objets sacrés, trésors du pays" (*kokuhō jingi* 國寶神器) et avoue, à contrecœur, qu'ils sont plus anciens que le vêtement du Vénérable Śākyamuni qui n'avait vécu que quelque 2000 ans avant lui-même. Cependant, quelque soit le nombre de fois que l'on transmette et retransmette la Loi et le vêtement, ils ont toujours la même force mystérieuse et leur mérites sont donc égaux à ceux des trésors du pays. Ils peuvent même leur être supérieurs car – et ceci est intéressant pour l'histoire des palladia japonais – Dōgen affirme que le vêtement du Bouddha a été transmis jusqu'à lui en ligne directe (*shōchaku* 正嫡) et en succession orthodoxe (*shōden* 正傳) alors que les trésors japonais auraient été transmis ni en ligne directe, ni en succession orthodoxe.[133] Cette dernière remarque est intéressante à plusieurs égards. Dōgen parle du vêtement vénérable comme d'un objet particulier, quasiment transmis de fils aîné à fils ainé tout au long d'une descendance légitime et directe (*shōchaku*) tandis que – sans parler du fait que le mythe du vêtement de Bodhidharma ou du Bouddha fut de toutes pièces inventé au VIII^e^ siècle –, à l'époque de Dōgen, il ne s'agissait plus du tout de la transmission d'un vêtement particulier. Ce dernier, Dōgen le dit, est conservé au Pao-lin sseu.[134] Tout ce que Dōgen transmet est la croyance au vêtement monacal par les règles orthodoxes de sa fabrication, de son entretien et de son usage, ainsi que son rôle symbolique dans la transmission de la Loi. C'est cela que Dōgen fait valoir contre la transmission, certes obscure, des trois objets précis qui constituent le palladium de l'empereur japonais. Comme disait Demiéville, "dans la littérature qui touche au Dhyāna, on peut s'attendre à toutes les astuces".[135]

III. *Les palladia de l'empereur japonais*

Nous ne sommes pas assez bien renseignés sur l'histoire des *kokuhō jingi* pour comprendre l'allusion de Dōgen à leur transmission irrégulière. Manifestement il croyait que leur existence remontait à un temps plus reculé que celui du Bouddha, c'est-à-dire à l'origine légendaire de l'histoire japonaise avec l'Empereur Jimmu 神武 au VII^e^ siècle av. J.-C. Ses sermons sur la transmission du vêtement furent faites au Kōshōji 興聖寺 d'Uji 宇治 en 1240. Serait-ce une allusion aux événements de 1185, quand un ou plusieurs des trésors sacrés disparurent en mer, avec l'infortuné Empereur Antoku 安德, lors de la bataille

(132) *Han-fei tseu* 韓非子 4.13, p. 66–67, éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng*; *Han chou* 85, p. 3475; *Heou Han chou* 70, p. 2266: Pien Ho 卞和 presenta un jade brut successivement à deux rois de Tch'ou. Chaque fois, les experts du roi n'y virent qu'une pierre ordinaire et Pien Ho fut puni par l'amputation d'abord d'un pied, puis de l'autre. A l'avènement du troisième roi, Pien Ho prit son jade et, au pied d'une montagne, pleura trois jours et trois nuits jusqu'à ce que ses larmes devinssent du sang. Il ne déplora pas ses mutilations mais l'ignorance de ceux qui traitaient de pierres les trésors de jade et de fous les hommes intègres. Le roi en fut informé et fit venir Pien Ho. Le jade fut reconnu pour être le trésor (*pao*) qu'il était et Pien Ho fut honoré comme un sage.

(133) T. LXXXII 2582 XIII 56a29–57a4.

(134) *Ibid.*, XIII 56a28–29.

(135) *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952, p. 56, n.

navale de Dan no ura 壇ノ浦? Les commentateurs du *Shōbōgenzō* n'en soufflent pas mot.[136]

Selon la mythologie japonaise officielle, les *kokuhō* japonais consistent en trois genres de trésors sacrés (*sanshu no jingi* ou *mikusa no kandakara* 三種神器) que la déesse solaire Amaterasu ōmikami 天照大神 aurait donné à son petit-fils Ninigi no mikoto 瓊々杵尊 quand il descendit sur terre. Son arrière-petit-fils Jimmu Tennō 神武天皇 (dates trad. 660–585 av. J.-C.) en aurait fait les emblèmes de sa domination du Yamato. Il s'agit du miroir sacré Yata no kagami 八咫鏡, du glaive sacré Kusanagi no tsurugi 草薙劍 (ou Ame no murakumo no tsurugi 天叢雲劍) et du collier de jades en forme de croissant de lune Yasakani no magatama 八坂瓊勾玉.[137]

Selon les rares sources historiques que nous possédions, le prestige magico-religieux des miroirs, épées et jades s'est développé, au Japon comme en Chine, à partir du rôle qu'ils jouaient en tant que trésors familiaux et symboles héréditaires du pouvoir d'un clan. Plus tard, lors de la formation de l'Etat du Yamato, ils furent adoptés comme symboles de l'origine divine du clan impérial.[138] Les plus anciennes sources sur l'histoire japonaise, le *Nihon-shoki* 日本書紀 (720 ap. J.-C.), le chapitre *Jingiryō* 神祇令 du code *Yōrōryō* 養老令 (718) et le *Kogoshūi* 古語拾遺 (807) ne mentionnent que deux trésors sacrés, le miroir et l'épée.[139] Selon le *Nihonshoki*, l'Empereur Ingyō 允恭 (412–453) aurait déjà reçu, lors de son investiture, des insignes symbolisant la souveraineté (*jifu* 璽符).[140] Ces insignes, le miroir et l'épée, sont nommés (*kyoken jifu* 鏡劍璽符), jouant leur rôle de trésors dynastiques, pour la première fois lors de l'investiture de l'Empereur Keitai 繼體 en 507 ap. J.-C., à une époque où la culture chinoise exerçait déjà une forte influence au Japon.[141]

Nous sommes ici en présence de la troisième voie par laquelle la notion chinoise des trésors dynastiques a pénétré au Japon. Elle est en réalité la première, la plus ancienne et la plus obscure. L'étude des éléments chinois dans la mytho-

(136) *Shōbōgenzō*, éd. *Bukkyō taikei kankōkai* 佛教大系刊行會, vol. II, Tōkyō, 1921, p. 169–70; Terada Tōru 寺田透 et Mizuno Yaoko 水野弥穗子, *Dōgen* I, *Nihon shisō taikei* 日本思想大系 12, Tōkyō, 1975, p. 367; Okubō Dōshū 大久保道舟, *Dōgen zenji zenshū* 道元禪師全集 I, Tōkyō, 1969, p. 287. Sur la disparition des trésors impériaux à Dan no ura, cf. *BEFEO* 28 (1928), p. 651 et *Dictionnaire historique du Japon*, Fasc. IV, Tōkyō, 1978, p. 60b.

(137) Cf. *Shintō daijiten* 神道大辭典 II, Kyōto, 1937, 1974, p. 126–27; *Shintō jiten* 神道辭典, Ōsaka, 1968, p. 348; et les notes sur les cérémonies de l'avènement de l'Empereur Hirohito par G. Renondeau, *BEFEO* XXVIII (1928), p. 647–63.

(138) Cf. Haruki Kageyama, trad. Christine Guth, *The Arts of Shintō*, Tōkyō, 1973, p. 33–36.

(139) Cf. Fukunaga Mitsuji 福永光司, "Tennō to shinjin" 天皇と眞人, in Fukunaga Mitsuji, Ueda Masaaki 上田正昭 et Ueyama Shunpai 上山春平, *Dōkyō to kodai no Tennōsei* 道教と古代の天皇制, Tōkyō, 1978, p. 28–29.

(140) *Nihonshoki* 日本書記 I, éd. *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系 67, Tōkyō, 1971, p. 435; plus haut, dans le *Nihonshoki*, p. 433: *Tennō no ji* 天皇之璽. Le sens de *ji* 璽 dans les textes japonais anciens est disputé. En Chine le sceau de jade l'empereur, *ji*, est au Japon interprété tantôt comme *shirushi* "symbole, emblème", et signifie les deux insignes impériaux, le miroir et l'épée, tantôt comme signifiant le troisième des trésors impériaux, le collier de jade – interprétation qui permit aux savants traditionnels d'attribuer au collier de jade le même âge qu'aux deux autres trésors, cf. *Nihonshoki* II, p. 21, note 19 et Richard Ponsonby-Fane, *Studies in Shintō and Shrines*, Kyōto, 1957, p. 14–28.

(141) *Nihonshoki* II, éd. *Nihon koten bungaku taikei* 68, Tōkyō, 1970, p. 21.

logie du Yamato est à peine entamée. Cependant, grace aux récentes recherches de Fukunaga Mitsuji 福永光司, il est possible d'indiquer quelques éléments qui pourraient orienter une telle recherche.[142]

Epées et miroirs ont une longue histoire en Chine. Des épées se trouvaient parmi les trésors *pao* des seigneurs des Tcheou.[143] Le "miroir du Ciel et de la Terre, qui reflète toute la multiplicité des choses" était déjà, pour Tchouang tseu, l'image de la quiétude d'esprit du Saint (souverain).[144] On rendait un culte, à l'époque de l'Empereur Siuan 宣 (73–49 av. J.-C.), à l'épée (*kien pao* 劍寶) avec laquelle Han Kao-tsou aurait tué un serpent surnaturel, ainsi qu'à des perles, des disques de jade et des trépieds, tous qualifiés de *pao*.[145] Le symbolisme cosmique des miroirs dits TLV, populaires ca. 50 av. – 100 ap. J.-C., rapproche ces chefs-d'oeuvre de l'art Han des Tableaux du Fleuve et, dans les textes *tch'an wei* des Han, la perte du miroir signifie la perte du Mandat du Ciel.[146] Epée et miroir, ainsi que des tablettes et des disques de jade, faisaient donc partie du genre de trésors dynastiques dont nous avons vu l'évolution depuis la fin des Tcheou et sous les Han.

A l'époque des Six Dynasties, miroirs et épées étaient de puissants talismans indispensables à tout Taoïste. Ko Hong 葛洪 (284–363) décrit l'usage de miroirs pour chasser les démons, ainsi que pour visualiser la forme véritable (*tchen hing* 眞形) des divinités,[147] et atteste que les alchimistes-forgerons se fabriquaient des épées mâles et femelles comme protection contre les puissances aquatiques.[148] T'ao Hong-king 陶弘景 (456–536) enseigna que chaque adepte des pratiques taoïstes devait toujours porter sur soi (un ou plusieurs) bons miroirs et épées.[149] Il fait aussi état de la fonte rituelle d'épées symboles de leur pouvoir, pratiquée par des empereurs mythiques et historiques, c'est-a-dire qu'il projette dans l'antiquité l'usage d'épées sacrées comme nous l'avons déjà vu faire par les Taoïstes avec leurs "Registres du Tao".[150] Et, de même que les Registres *lou*, les épées que décrit T'ao Hong-king portaient, gravés sur leurs lames, les apparences et les noms des divinités, ainsi que des talismans et des constellations astronomiques.[151] T'ao Hong-king forgea lui-même des épées et, par deux fois, en 505 et vers 527–29, c'est-à-dire dans les années même de l'investiture de l'Empereur japonais Keitai (en 507) avec un miroir et une épée, T'ao présenta des épées à l'Empereur Wou des Leang 梁武帝.[152]

(142) Cf. Fukunaga Mitsuji, "Dōkyō ni okeru kagami to ken" 道教における鏡と劍, *Tōhō gakuhō* 東方學報 45 (1973), p. 59–120.

(143) P. ex. *Tchouang tseu* 莊子 15, p. 240, éd. *Tchou-tseu tsi-tch'eng*.

(144) *Tchouang tseu* 13, p. 204; P. Demiéville, "Le miroir spirituel", *Sinologica* 1 (1948), p. 118.

(145) *Che ki* 8, p. 347; *Han chou* 25B, p. 1249–50.

(146) *Chang-chou ti-ming kien* 尙書帝命驗, in *Isho shūsei* II, p. 55; "Kie 桀 perdit son jade et son miroir"; selon le commentaire de Tcheng Hiuan 鄭玄, le miroir signifie son Tao divin (*ts'ing-ming tche Tao* 淸明之道); cf. aussi Fukunaga, "Dōkyō ni okeru kagami to ken", p. 77.

(147) *Pao-p'ou tseu* 17, p. 77.2–5; 15, p. 69.12–70.1; cf. aussi M. Kaltenmark, "Miroirs magiques", in *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, vol. II, Paris, 1974, p. 150–66.

(148) *Pao-p'ou tseu* 17, p. 81.15–16.

(149) Citation du *Kien king* 劍經 dans *T'ai-p'ing kouang-ki* 太平廣記 231.26a.

(150) Cf. sup. p. 243–44.

(151) *T'ao-kien lou* 刀劍錄, in *T'ai-p'ing yu-lan* 太平御覽 343.6b–10a; Fukunaga, "Dōkyō ni okeru kagami to ken", p. 102–04.

(152) Cf. M. Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching", in H. Welch, A. Seidel

Quelque deux-cents ans plus tard, Sseu-ma Tch'eng-tchen conféra à l'Empereur Hiuan-tsong non seulement des Registres taoïstes[153] mais composa aussi, pour lui, un "Tableau sur le symbolisme du miroir et du glaive" (*Chang-ts'ing han-siang kien-kien t'ou* 上淸含象劍鑑圖). Ces deux trésors y sont à la fois les emblèmes du plus haut empereur céleste et les gages de l'autorité de son vicaire sur terre, l'empereur de Chine.[154]

Il semble qu'à cette époque déjà (VIII^e siècle), les Japonais considéraient leur religion autochtone, le Shinto 神道, comme l'équivalent japonais du Taoïsme dont, par conséquent, ils croyaient pouvoir se passer.[155] Le même Empereur Hiuan-tsong qui estimait Sseu-ma Tch'eng-tchen, reçut une délégation japonaise lui demandant la permission d'emmener au Japon le moine chinois Kien-tchen 鑑眞 (le célèbre Ganjin, 688–763). Les Japonais furent fort ennuyés du conseil que leur donna l'empereur d'emmener, au lieu du moine bouddhiste, des maîtres taoïstes. "L'empereur du Japon n'a jamais admiré la Loi des taoïstes", répondirent-ils et ils parvinrent à s'en sortir en proposant de laisser quatre jeunes Japonais en Chine pour y étudier la Loi taoïste. Puis, ils s'arrangèrent pour que Kien-tchen quitte la Chine clandestinement.[156] Quant aux quatre étudiants japonais, ils ne laissèrent aucune trace ni en Chine, ni au Japon.

Quoi qu'il en soit, l'influence taoïste qu'on décèle dans la mythologie japonaise ancienne a dû s'exercer plus tôt que le VIII^e siècle.[157] Cette influence est apparente dans le terme même de Shintō 神道, "la Voie des dieux", qui apparaît pour la première fois dans le *Nihonshoki*,[158] rédigé vers cette époque. L'origine lointaine de ce terme se trouve dans le "Livre des Mutations", où il désigne la Voie sacrée (*chen tao* 神道) du Ciel, sur laquelle se règlent les quatre saisons et qui inspira aux sages l'Enseignement grâce auquel on soumet l'empire.[159]

éds., *Facets of Taoism*, p. 162.

(153) Cf. sup. p. 246.

(154) TT 196/HY 431; cf. Fukunaga, "Dōkyō ni okeru kagami to ken", p. 59–75. Sur les miroirs taoïstes à l'époque T'ang, cf. aussi le rapport de fouille sur la découverte d'un tel miroir dans *Kaogu* 考古 4 (1976), p. 277, et sa description par Edward Schafer, "A T'ang Taoïst Mirror", *Early China* 4 (1978/79), p. 56–59.

(155) Cf. Arthur Waley, *The Real Tripitaka*, London, 1952, p. 143, 277. Pour l'affirmation que les Japonais considéraient le Shintō comme un équivalent japonais du Taoïsme, Waley ne donne pas d'autre source que le récit du voyage de Ganjin, cf. la note suivante. Je remercie Christine Guth-Kanda pour une lecture critique du présent article et pour avoir attiré mon attention sur le fait que nous ne savons encore rien de ce que les Japonais du VIII^e siècle pensaient du Taoïsme. A ce propos, les deux articles auxquels travaille actuellement Fukunaga Mitsuji ont des titres prometteurs: "Dōkyō, Chūgoku no Shintō" 道教, 中國の神道, et: "Shintō, Nihon no Dōkyō".

(156) Cf. J. Takakusu trad., "Le voyage de Kanshin en Orient (742–754) par Aomino Mabito Genkai 元開 (779)", *BEFEO* XXIX (1929), p. 47–48. Dans le film japonais *Tempyō no iraka* 天平の甍, tourné en 1979 en Chine, il y a une scène dans une auberge de Tch'ang ngan, où les envoyés japonais discutent leur embarras à se voir chargés de maîtres taoïstes au lieu de pouvoir ramener Ganjin. Ce film est basé sur le roman historique du même nom par Inoue Yasushi 井上靖 publié par Shinchōsha 新潮社 1964 (v.p. 140); trad. par James T. Araki, *The Roof Tile of Tempyō*, Univ. of Tōkyō Press, 1975 (v.p. 114).

(157) Question épineuse sur laquelle existe une première étude (qui ne touche pas la question des palladia): Naba Toshisada 那波利貞, "Dōkyō no Nihon koku e no ryūden ni tsukite" 道教の日本國への流傳に就きて, *Tōhō Shūkyō* 東方宗教 2 (1952), p. 1–22; 4–5 (1954), p. 58–122.

(158) *Nihonshoki* II, p. 155, 269.

(159) *Yi king* 易經 3.5b (p. 150, éd. *Che-san king tchou-chou*). Ce passage du *Yi king* était connu

La "Voie des divinités" (*chen tao*) acquit un sens plus précis dans le Taoïsme. Pour les auteurs du "Livre de la Grande Paix", le *chen tao* est l'harmonie du Yin et du Yang,[160] l'état de spontanéité absolue où se trouve l'homme avant la naissance, enveloppé dans le pneuma primordial (*yuan k'i* 元氣) et respirant le Yin et le Yang. C'est en se séparant de cet état que l'homme s'éloigne du *chen tao*.[161] Nous avons vu plus haut[162] que les Taoïstes se représentaient le pneuma primordial sous la forme d'une puissante écriture sacrée, dont seuls de faibles reflets parviennent au monde humain. Dans le "Livre de la Grande Paix", les textes sacrés sont classés selon trois degrés d'efficacité: 1° les "Livres du *chen tao*" 神道書, 2° les "Textes de contrôle" (*Ho-che wen* 覈事文) et 3° les "Écrits frivoles" (*Fou-houa ki* 浮華記). Ces derniers sont destinés aux êtres diminués et fragmentés, incapables de pratiques assidues. Les "Textes de contrôle" permettent aux êtres plus sérieux de reconnaître les altérations dans une révélation déjà corrompue et les "Livres de la Voie des divinités" sont la révélation pure: qui la garde préserve sa nature fondamentale, son harmonie avec le Yin et le Yang et fréquente les divinités.[163] Quand cette Voie, qui s'oppose à celle des êtres démoniaques (*kouei wou tao* 鬼物道), arrive dans le monde, elle pénètre les esprits du corps humain, rectifie les coeurs, et rien ne demeure caché. La bonté apparaît, le mal est subjugué, et l'art de reconnaître le faste et le néfaste, jusqu'alors réservé aux divinités, sera manifeste aux hommes comme un miroir lumineux (*tchao king* 照鏡). Quand viendra la "Voie des divinités" arriveront des hommes fastes et les maléfices n'auront pas cours, les Quatre Orients exulteront, les sages cachés se manifesteront, et les Immortels parfaits viendront assister le souverain (*fou* 輔);[164] bref, la "Voie des divinités" opère l'âge d'or de la Grande Paix.

Certes, ces passages du *T'ai-p'ing king* n'étaient pas connus au Japon. Selon l'avis de Tsuda Sōkichi 津田左右吉, les premiers Bouddhistes au Japon auraient donné le nom de Shinto à la religion indigène qu'ils y trouvaient, pour la distinguer de leur propre religion.[165] Cette hypothèse s'appuie sur les mentions de *chen tao* dans des textes bouddhiques chinois et suggère un sens péjoratif pour l'appellation Shintō. Le *T'ai-p'ing king* montre cependant quelles images de faste et de félicité le terme *chen tao* évoqua dans l'esprit des Chinois pendant les siècles où les premiers Bouddhistes japonais parlaient de la "Voie des Kami" 神道.

La parfaite qualification de ce terme apparaît encore dans les écrits d'un Taoïste à la cour de Hiuan-tsong. Wou Yun 吳筠 (+ 778) expliquait ainsi la place du *chen tao* dans l'histoire taoïste du salut: la révélation primordiale en caractères de jade, grâce à laquelle Soleil et Lune ont leur éclat, Ciel et Terre

de Hirata Atsutane 平田篤胤(1776–1843), le grand penseur du renouveau Shintō au XIX^e^ siècle. Sa vision de l'antiquité japonaise lui permit néanmoins de croire que le Shintō était antérieur et même à l'origine du *chen tao* chinois; cf. Fukunaga Mitsuji, "Chūgoku kodai no Shintō to Nihon no kamigami" 中國古代の神道と日本の神神, *Sōzō no sekai* 創造の世界 26(1978), p. 88–113.

(160) Wang Ming, *T'ai-p'ing king ho-kiao*, k. 68, p. 260.

(161) *Ibid.*, k. 36, p. 43.

(162) Cf. sup. p. 242.

(163) Wang Ming, *T'ai-p'ing king ho-kiao*, *kia pou* 甲部, p. 9.

(164) *Ibid.*, p. 696, 718–19, résumé.

(165) Cf. *Nihonshoki* II, p. 556, n. 1.

savent couvrir et porter ... fut fixée par le Roi céleste du Commencement Primordial (Yuan-che T'ien-wang 元始天王) sur des tablettes d'or. D'abord cachée au plus haut des cieux, cette écriture descendit finalement sur terre et c'est ainsi que "Fou Hi reçut le Tableau, l'Empereur Jaune le talisman, Kao Sin 高辛 le Livre céleste (*T'ien king* 天經) et Yu le Grand l'Ecrit de la Lo. Ce fut là le signe que 'le Tao des divinités avait établi l'Enseignement' (*chen tao chö kiao* 神道設教, citation du *Yi king*)." Puis, prenant pitié des hommes, le Seigneur Lao (Hiuan yuan 玄元) traversa les siècles comme maître des empereurs. Quand les moeurs des hommes dégénérèrent, il propagea le *Tao tö king* et, pour mettre fin aux troubles causés par les démons, il proclama la force du serment (*mong wei* 盟威 conclu avec le Maître céleste).[166] – On reconnaît ici tous les stades de l'histoire taoiste traités dans les pages qui précèdent. La "Voie des dieux" désigne ici le troisième stade de la révélation primordiale, celui où elle descend dans le monde sous la forme des trésors dynastiques. On ne saurait trouver de parabole mieux construite pour illustrer l'affinité entre le Taoïsme et la mythologie Shintō.

Ce texte, ainsi que le traité de Sseu-ma Tch'eng-tchen sur le miroir et l'épée, sont peut-être trop tardifs pour avoir influencé la formation de la mythologie Shintō. Cependant, Wou Yun et Sseu-ma Tch'eng-tchen, comme d'ailleurs les auteurs taoïstes des T'ang en général, ne faisaient que systématiser et mettre par écrit des notions anciennes, élaborées dans la période créatrice du Taoïsme pendant les Six Dynasties. On peut formuler l'hypothèse que les idées qu'ils expriment sur les miroirs et les épées, de même que leur interprétation de la "Voie des dieux", ont pu parvenir au Japon assez tôt pour fournir non seulement le nom de la religion japonaise, mais aussi pour s'amalgamer avec des croyances indigènes et, ainsi, former le mythe de la descente des dieux sur les îles de Yamato où ils règnent grâce aux trésors divins. Tout porte à croire que la notion de trésors dynastiques conférés par des divinités, aussi bien que le choix du miroir et de l'épée, furent inspirés par le Taoïsme. Fukunaga a même avancé l'hypothèse que le besoin où l'on fut d'ajouter un troisième trésor, le collier des jades Magatama, provint de l'ancienne vision chinoise d'un univers réparti en trois mondes, telle qu'on la voit sur la bannière funéraire de Ma wang touei 馬王堆, et dans la cosmologie taoïste.[167]

Conclusion

Nous avons ainsi découvert trois cheminements par lesquels l'antique notion chinoise de *kouo pao* a pénétré au Japon. La première lignée, celle relevée dans la préface du catalogue de l'exposition "Kokuhō", vint du Confucianisme qui rejetait les joyaux précieux et voyait les vrais trésors du pays dans de sages administrateurs. Elle se poursuivit dans les textes du Bouddhisme T'ien-t'ai et

(166) *Tsong-hiuan sien-cheng hiuan kang louen* 宗玄先生玄綱論 p. 8b–9a, TT 727/HY 1046. Sur le terme *chen tao* dans les textes chinois, cf. Fukunaga Mitsuji, "Tennō to shikyū to shinjin" 天皇と紫宮と眞人, *Shisō* 思想 637 (1977), p. 10–16.

(167) Fukunaga Mitsuji, *Dōkyō to kodai no Tennōsei*, p. 29–30.

Tendai, où le moine idéal se voyait désigné trésor du pays, et aboutit dans la notion japonaise moderne des "kokuhō humains". Equipé de cette seule explication, le visiteur de l'exposition Kokuhō aurait dû s'attendre à voir, assises dans les vitrines du musée de Kyōto, des personnalités éminentes de la culture japonaise contemporaine.

La seconde et la troisième traditions sont restées fidèles au sens originel de *kokuhō*: objet précieux et sacré. Elles viennent de la Chine antique à travers le Taoïsme. Dans la deuxième tradition, la pensée scolastique des Han entoura les trésors dynastiques d'une auréole sacrée. Le Taoïsme naissant les a transformé en gages de l'autorité du prêtre pour, ensuite, les rapporter à l'empereur chinois comme gage d'une investiture par la grâce des dieux taoïstes. Les Bouddhistes imitèrent ce dernier procédé à l'époque de l'impératrice Wou Tsö-t'ien et, enrichie dans toute cette évolution politico-religieuse, la notion de *kokuhō* apparut dans les textes Tch'an et Zen comme le gage d'authenticité de la transmission de la Loi bouddhique. Compte tenu du fait que la plus grande partie des objets d'art dans l'exposition Kokuhō étaient des objets religieux, cette tradition semblerait être la plus pertinente pour expliquer toutes les connotations que comporte l'honneur d'être désigné *kokuhō*. Dans ce sens la présente étude serait à compléter par une recherche sur l'évolution de l'objet précieux *pao* en objet d'art.[168]

Dans la troisième tradition, enfin, il s'agit de *kokuhō* qui n'ont encore rien perdu de leur puissante sacralité primordiale. Intégrés dans une tradition impériale vivante, scellés dans de multiples écrins précieux, ensevelis sous des couches de brocarts entassés au cours des siècles, cachés au fond d'édifices inaccessibles dans des sanctuaires vénérables, gardés par des prêtres qui depuis des générations ne les ont jamais vu de leurs yeux, ils remplissent encore aujourd'hui les fonctions sacrées de leurs origines. Les savants du pays dont ils garantissent la prospérité ont commencé a étudier leur caractère mythologique et à retrouver leur préhistoire taoïste.[169]

Plutôt que d'espérer que la sacralité des *kokuhō* soit entièrement démythifiée, enrichissons notre propre culture de cette belle tradition: notre maître Paul Demiéville était et restera un 人間國寶 universel.

(168) Une telle étude devait tenir compte aussi du rôle des icônes bouddhiques comme trésors qui "protègent le pays" (chinkoku 鎮國). L'efficacité de protéger le pays que le Bouddhisme s'attribuait a certainement favorisé son introduction au Japon, puis sa popularité auprès des empereurs (v. *Hōbōgirin* IV, Paris, 1967, p. 322a–27a "Chingokokka" 鎮護國家). En 806, avant Saichō qui écrivit en 818, Kūkai 空海 (774–835) recommanda à l'empereur les maṇḍala et les portraits des patriarches, qu'il venait d'apporter de Chine, en les appelant des "trésors qui protègent le pays et profitent aux hommes" (*chinkoku rinin no hō* 鎮國利人之寶; *Goshōraimokuroku* 御請來目錄, T. LV 2161 1064b24–26). Pour exprimer la puissance magique de l'iconographie tantrique, Kūkai ne pensait certainement pas aux sages *kokuhō* mais aux trésors qui protégeaient l'empire chinois et peut-être même aux textes sacrés du Taoïsme dont il n'était pas ignorant. Je remercie Christine Guth-Kanda pour m'avoir communiqué cette référence à Kūkai.

En Chine, la collection royale, puis impériale, des trésors dynastiques fut l'ancêtre du musée. Sur la relation entre les trésors légitimants et les collections impériales d'oeuvres d'art, cf. Lothar Ledderose, "Der politische und religiöse Character der Palastsammlungen im chinesischen Altertum", in Roger Goepper *et al.* éd., *Zur Kunstgeschichte Asiens*, Wiesbaden, 1977, p. 153–59.

(169) Cf. sup. notes 139, 159 et 166.

FAR EASTERN SOURCES ON THE HISTORY OF THE STEPPE REGION[1]

BY

ILDIKÓ ECSEDY[2]

In 1973, when I participated in the XXIXth International Congress of Orientalists, Professor Demiéville afforded me a unique opportunity to meet him in a friendly and scholarly *symposium* – in the litteral sense, at the dinner table—, given by him with royal kindness and cordial informality. The introductory dialogue touched upon my double and connected interest both in the history of the steppe and in Chinese history, but he carefully avoided the usual jokes as to how a devotee of China's past civilization could be a friend of her enemies, namely those on and from the steppe. He listened but with an indulgent smile to the reverse of this joke about the obligation of a Hungarian relative of steppe peoples and cultures to see but their mirror in the Chinese sources, dealing with their records of foreigners first and foremost, if not exclusively. He raised, however, the instructive question as to what extent my national background, that is, the Hungarian interest in steppe history, had motivated my sinological studies. After a preliminary answer on the spot and a reconsideration of the problem, I formulated the question for myself like this: which conclusions, methods and aspects of Chinese historiography, social or cultural history, etc., can be fruitful and could or should be exploited as a source or background of steppe history, even if the said conclusions do service to steppe history rather than to sinology proper? This attempt to answer, whereby I also confess some kind of a traditional Hungarian interest in the Orient as well, should symbolize my *hommage* and gratefulness to Professor Demiéville, the kind mentor of Hungarian Sinologists.

(1) This paper is based on a lecture delivered in Szeged (Hungary), in March of 1979, at a conference concerning the problems of the history prior to the Hungarian land conquest, organized by the Work Team of Prehistory of the Hungarian Academy of Sciences, and by the Historical and Altaistic Chairs respectively of the University József Attila (József Attila Tudományegyetem, Szeged).

(2) Formerly: Hilda Ecsedy (a pen-name).

Modern historical studies cannot be devoid of complex approaches to past ages and their problems, if only because historical processes themselves transgress deliberately – according to objective necessities – the limits of traditional disciplines and their historical or cultural scope. So long, however, as disciplinary preconditions like education or organization of sciences in a country have delayed forming the due over-all view of an age, territory and so on, it seems useful to keep on putting those traditional questions which compel research to develop an up-to-date complexity of methods, sources, etc. Such a question is put for instance by the research of ethnogenesis, searching for the "roots" of nations, from the beginning of the formation of modern nations, at least in Eastern Europe.

Naturally the question "from where?" (completed by questions like "how?", "in what ways?" etc.) can be as complex or complicated as the examining approach or view develop it in space and time, but the answer is clearly interdisciplinary or at least *pre-disciplinary*, irrelevant of the partial competency of the separate actual disciplines relating to the distance to be covered. Fortunately enough, the route of an ethnic, or better to say, the historical process forming ethnic communities, cannot be stopped at the border of old or new political units, at their written sources as treated by traditional philology – if the people in question happened to be literate or was described by literate contemporaries –, at the material found under the earth by archaeology, at artistic representations analyzed by art history, or ar recent data collected from the offsprings and inheritors by anthropologists. An ethnic process – with its cultural or political motives and concomitants – ending in the Carpathian Basin, usually can and must be traced via the Eurasian steppe region, sometimes as far as its Far-Eastern background sphere, and through many types of their source legacy, as far as from China and Chinese source material for instance.

I. A Sinologist examines the Eurasian steppe-belt by necessity from a distance, because of China's Far-Eastern geographic situation as well as her historical distance: relative isolation and specific historical way. The related consequences in Chinese history and historiography can be explored from different angles and for different purposes.

I. 1. *Long-range geographic perspectives* can open up new vistas of continent-wide or even intercontinental movement of peoples, cultural achievements, economic goods, etc., even if it is this far-and-wide, general aspect of events and processes that can best be studied from such a distance: *e.g.* the *upper limits of historical times* of the steppe region in question.

Certain geographic preconditions of human history, if taken in this widest sense and scope, can play a determinative role in history and, in fortunate cases, in our historical view as well, through their own historical changes – through their own history –, although sometimes only in an indirect form. Here we can only regret that no manual of historical geography or archaeology marks the actual area of the steppe-belt at a particular time, say, at the time of the domestication of the horse, at the beginning of widespread use of iron weapons, etc. The structural framework of the Asian continent, however, considered

constant with good reason, can be reconsidered, for instance, in view of the history of languages traditionally called Altaic, especially with respect to the linguistic relationship of the Japanese islands. Indeed, East Asia ends in the East not necessarily on the shores of the inland seas of the Pacific Ocean. A few Altaists, especially in Japan, felt the continental territory to be so closely connected with Japan that they made this uncontrolled historical precondition responsible for the assumption of a genetic relation of the Japanese language with the so-called Altaic group of languages, although this genetic affinity itself has become problematic in the course of recent researches.[3]

The comparative studies of Altaic and Japanese imply by necessity – even if sometimes tacitly – a geographic unity of the Asian continent with its island neighbours, or at least such close proximity that the distance can be easily covered by ship. In this case mostly modern high-seas navigation is meant, and its implied possibilities to cover the distance concerned is transposed to an undefined past. From the shores of the East-Asian continent, however, the safest route followed the shore northwards to the north-eastern passage-way of islets to the Japanese islands, at least in prehistoric times, as attested by quite recent (and as yet unpublished) Soviet-American archaeological excavation as well as according to common opinion about the early peopling of the American continent.

Japan's continental connections developed, however, via shorter sea routes, too, even at the dawn of the historical period; one of them is the Korean Peninsula – the Altaic relation of the territory and its language being another matter of dispute. Buddhist monks of the last centuries of the first millennium A.D.

(3) On the problems of the comparative research on the Japanese language, see R.A. Miller, "The relevance of historical linguistics for Japanese studies", *Journal of Japanese Studies*, II, 2 (1976), pp. 376–378; cf. his review of the books *Kodai Nihongo no nazo* [The Riddle of Old Japanese] by Egami Namio and Ōno Susumu (Tokyo, 1973), *Nihongo keitōron no michi* [Toward the Question of the Genetic Relationship of Japanese] by Kamei Takeshi (Tokyo, 1973), and *Nihongo no gogen* [The Etymology of Japanese] by Murayama Shichirō (Tokyo, 1974) respectively, the latter favouring a "mixed" Altaic and Malayo-Polynesian origin of Japanese: *Journal of Japanese Studies*, I, 1 (1974), pp. 190–216. Or see R.A. Miller's opinion on the need of studying the Altaic elements and grammatical structures in the Japanese language, affirming that – in spite of its Malayo-Polynesian heritage – "... there now appears to be little question that the language is Altaic, in much the same way that English, Persian or Russian are all Indo-European, and that it is also Tungusic, in the way that English, Dutch or Swedish are all Germanic"; recently, after a fellowship (1977) devoted to the related research appeared an article called "The origin of the Japanese language" in the *Japan Foundation Newsletter*, VI, 6 (Feb.-Mar. 1979), pp. 6-12; it admits, on p. 9, that the oldest written records of Altaic languages, Old Turkic, can be dated as late as the beginning of the 8th century A.D., "the period of the bulk of the written records for Old Japanese". See, however, at least another recent concept of the relationship of the so-called Altaic languages, attributing the very cause of their existence to their areal coexistence in the course of history in A. Róna-Tas, "Historical linguistics, linguistic typology, linguistic relationship", *Theoretical Problems of Typology and the Northern Eurasian Languages*, ed. by L. Dezsö and P. Hajdú, Akadémia Publishing House, Budapest, 1970, pp. 145–149; and the same author, adapting the theory of isoglosses to the old Turkic languages in "Some problems of Ancient Turkic", *Acta Orientalia*, Havniae XXXII (1970), pp. 209–228. Our considerations concern the possibility of this areal coexistence, as early as possible in history, of the Altaic speakers with the inhabitants of the Japanese islands, this being a precondition of any kind of linguistic affinities between the languages in question, of genetic or areal, typological, etc. character as well.

were also compelled to use the sea currents, their ships being exposed to the streams and winds.[4] These shores and inland seas seem – in contrast to the Mediterranean sphere for example – to have been too difficult for a regular and significant human communication, or at least the vehicles and knowledge of navigation could not connect safely the continental shores with the Eastern islands. Prior to international traffic to and from China in imperial times, from the Han period and the beginning of our era at least, mere coastal travel could have been rendered possible by the small ships or boats excavated so far.[5] The earliest related written evidence of the Far East, the Chinese pictographs originating from the Shang-Yin age at least, represent only a small, canoetype rowboat *chou*[6] 舟 or a boat with one small, kerchief-like sail *fan*[7] 帆, attesting to no more than riverine navigation at the end of the second millennium B.C. and prior to this time.

Thus in prehistorical times – in East Asia ending with China's written records, that is, in the 17th century B.C. – Japan could have been approached from the continental shores on foot only, if the sea of those times made it possible at all. Indeed, the sea must have been much lower at one time, namely, before the end of the last glacial period.[8] We may suppose a regular contact or even migrations of peoples before that period at best – a dozen thousand years ago –,

(4) On the comparatively late beginning of sea travel from East Asia towards the oceans, being due also to navigational difficulties, see V.A. Velgus, "Some problems of the history of navigation in the Indian and Pacific Oceans", in *The Countries and Peoples of the East*, selected articles ed. by D.A. Olderogge and Yu.V. Maretin, B.A. Valksaya, Moscow, 1974, pp. 45–91.

(5) Needham who – in his thorough and imposing history of the implements of Chinese civilisation – even overestimates sometimes the sphere and significance of old Chinese achievements, does not seem to believe that the boat could be an autochtonous Chinese invention at all. He supposes that its knowledge or the object itself arrived in China from another cultural sphere. Cf. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 4, Part III "Civil Engineering and Nautics" (with the collaboration of Wang Ling), Cambridge, 1971, pp. 379–380 sq. The primitive implements like the early Chinese boat, however, were discovered in different places of the world quite independently, and we have no reason to attribute its origin to borrowing, especially since a drawing of it has been preserved in a datable form; see our next note.

(6) In the forms of the Yin age [illegible], [illegible], [illegible], [illegible]: B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, *BMFEA*, 29 (1957), N° 1084 a, b-e. A similar form measuring 5m × 1m was found in Ssu-ch'uan (*K'ao-ku Hsueh-pao*, 1958: 2), in a grave that could have preserved even more archaic forms that those during the lifetime of the dead person: "A boat coffin excavated at the Bronze Age site of Pao-lun-yüan, Chao-hua...", cf. Kwang-chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, rev. and enlarged edition, New Haven & London, 1972, pp. 417–420.

(7) Originally *fan* 凡. Cf. B. Karlgren, *op. cit.*, N° 625a-c: "The graph was probably a drawing of a sail" [illegible], [illegible]. It could be used for the cognate word *feng* 風, "wind", because both are "variations of the same stem". The key *chin* 巾, "kerchief, head-kerchief", etc. (cf. *ibid.* N° 482 a-c), was attached to it at least from the Han period on, in the modern form of the character *fan* 帆 (cf. *ibid.* N° 625d). The same form of sail can also be seen in the character *hsing* 興, "lift, raise, rise, prosper" (in the *Shih-ching*), "start, begin" (in the *Shu-ching*), "arouse, open up" (in the *Meng-tzu*), "be aroused" (in the *Lun-yu*), while in its Yin period form, "The graph has four hands and a sail ..." (in B. Karlgren, *op. cit.*, N° 889a-b).

(8) On a prehistoric migration line along the sea shores, reaching the islands of Japan, see Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China*, I, *Prehistoric China*, suppl. to: *New Light on Prehistoric China*, Cambridge, 1966, *passim*; in a summary way: J.M. Coles & E.S. Higgs, *The Archaeology of Early Man*, Faber & Faber, London, 1969, in the chapter "China and Japan", pp. 395–410; on the marks of Chinese paleolithic cultures in Japan, ibid., pp. 407–410.

and afterwards the thaw of ice must have raised the level of the seas so much that this could have brought about a *caesura, i.e.* a shorter or longer gap in ethnic and cultural connections and processes. Therefore, research of historical times in Asia, of those times attested by datable and written sources, too, ought to consider the population of the Altai region but only from the post-glacial period, the approach to an earlier period being beyond the sphere and authority of the philological sources.

The next problem to be raised is the beginning of this post-glacial period in the territory concerned, the proper scope, extent and significance of the last glacial period, the time and extent of the disappearance of ice in Inner and Eastern Asia. The answers are dependent on the development and actual results of different earth sciences, history of meteorology, paleo-archaeology and other sciences, some of which should be induced to challenge theories formulated by disciplines of human history. The above considerations, beside trying to outline the lower limits of historical times in Asia, aim to contribute to research by formulating the appropriate questions from a joint Sinological and Altaistic view, inseparable in prehistoric times.

I. 2. The geographical unity of Asian territories may be represented in a still less divisible form by the picture of the sky above it, by the astronomical tradition of the peoples in a related belt. The "celestial archaeology", that is to say, the history of visible celestial phenomena can be compared with the early strata and archaic types of written or oral tradition. In this way, we can use the old astronomical knowledge, even in its mythological or folkloric forms, as a source of large dimensions of time and space, which may in fortunate cases extend beyond the limits of historical times as well. According to ancient Chinese tradition – from the *I-ching*, the Book of Changes, on –, the figures (phenomena) of the earth and those of the sky correspond to one another, at least in times of order in the society, and in cases of harmony in nature; that may induce the reader of the old Chinese sources to search also for an old world view in the vulgar, even astrological tradition of the astronomical legacy.[9]

In the sky of ancient China, it is the Polar region – that of the Northern celestial hemisphere – that was considered the most honourable celestial place, as seen in ancient Chinese records, because it could symbolize the stabilizing and well-balanced "Middle" – similar to the immobile central sphere of the centralized celestial "empire" –, dominated by the (Northern) Polar Star. This "Middle"-minded aspect of the Chinese sky and, consequently, the Northern orientation seems so strong in the astronomic and astrologic tradition of historical China, that the well-known ritual direction of the South and its wide-

(9) This method of the author of this paper, encouraged by Professor Demiéville in 1973, was first outlined in a lecture at the *XXIXth International Congress of Orientalists* (Paris, 1973): "Fortified celestial markets (On the beginnings of the ancient Chinese state)"; see *Abstracts of papers*, p. 61, and a shortened form of the paper in *Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes*, Paris, 1977, pp. 123–128. The possible correspondence between folkloric and written tradition and a few related consequences were described in my paper "On a few traces of ancient Sino-Tibetan contacts in the early Chinese mythic tradition" in *Bibliotheca Orientalis Hungarica*, vol. XXIII (1978), pp. 89–99.

ranging cult can be but earlier than the honour of the Polar Star and its North-centered "empire", with the "celestial officials" concerned (*T'ien-kuan* 天官, according to the title of the astronomic chapter of Ssu-ma Ch'ien's *Shih-chi*), but this is another question. The reason why this central astronomic tradition can be used as a source – that of a chronological marker-point – in the history of East Asia, is the history of celestial figures and configurations of their own, offering an Archimedean point outside the written and philological tradition of China and Sinology as well.

Namely, the star Polaris has ruled over "celestial civilization" of the Northern hemisphere since a determinable time, not much earlier than the middle of the 2nd millennium B.C.[10] Probably a certain time, perhaps a few centuries, must have been needed for the notice and observation of the new phenomenon, until it was accepted and used in an actual and symbolical sense. The mythic records also show that the "discovery" of the Polar Star could not be earlier than the end of the Shang-Yin age, toward the end of the 2nd millenium B.C. Incidentally, this type of strengthening of the related text of the *Tso-chuan* or other chronicles and commentaries may be useful or even surprising in view of the well-known textual vicissitudes of ancient Chinese records, and with respect to modern textual criticism and hypercriticism as well.[11]

(10) Cf. R.H. Baker, *An Introduction to Astronomy*, Princeton, 1961, p. 44, fig. 33. Here and elsewhere, for the control of my astronomic data and conclusions, I am indebted to Dr Katalin Barlai, research fellow of the Konkoly Thege Observatory (Budapest) of the Hungarian Academy of Sciences.

(11) In Shang times the Antares and its Southern area in the constellation Scorpio was called *Ch'en* 辰, a common later name of the Immobile Polar Region, *Pei-Ch'en* 北辰, "Northern Ch'en"; cf. E.H. Schafer, *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars*, Berkeley, 1977, chap. 5 pp. 42–53, esp. p. 46. See the Shang age usage of *Ch'en* 辰 in the story of the two brothers hostile to each other, the stars of whom are those of *Chin* 晉 and *Shang* 商 respectively, while their offspring are the people of *Hsia* 夏 and *Shang* respectively; the Star of *Shang* was *Ch'en* 辰, while that of *Chin* (*Hsia*) was *Shen* 參, in the first year of Lu Chao-kung 魯昭公 (540 B.C.), in *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen* by J. Legge, Hong Kong University Press reed., pp. 573, 580. Reference to the same ancient story can be read in the 9th year of Lu Hsiang-kung 魯襄公 (563 B.C.), when, instead of *Ch'en* 辰 or *Shang-hsing* 商星, we find that the star honoured by *Shang* is *Ta-huo* 大火, "Great Fire"; cf. *ibid.*, pp. 436–437, 439; p. 580, the star *Ch'en* is interpreted as *Ta-huo*; see also the Star of Fire and *Shang* (identified generally with the Antares) and that of *Chin* (*Shen*, identified with a part of the Orion with a question-mark by J. Legge, p. 580) in S. Couvreur, *Tch'ouen Ts'ieou et Tso Tchouan*, Paris, 1951, vol. III, pp. 31–32 (Chao-kung's 1st year: "Antarès du Scorpion" and "... partie d'Orion") and vol. II, pp. 236–237 (Hsiang-kung's 9th year). The star *Ch'en* is used in this ancient sense in the above mythic reference, while the similar text of the *Tso-chuan* shows its other, so to speak modern usage, in the expression *jih yüeh hsing ch'en chih shen* 日月星辰之神, mentioning "the spirits of the sun, moon and stars" (interpreted in this way by J. Legge, p. 580, and S. Couvreur, vol. III, p. 33), where the composition *hsing-ch'en* 星辰 represents different types of moving and immobile stars, *i.e.* all kinds of stars. The two related stories of the *Tso-chuan* are referred to as memories of local stellar cults by B. Karlgren, *Legends and cults in ancient China*, *BMFEA*, 18 (1946), pp. 243–244. There he mentions "constellations" only, but we find in his *Grammata Serica Recensa*, N° 647a-b: "*Shen*: name of a constellation, part of Orion, the 'triad star'"; and N° 455a-g, where *Ch'en* means, among other things, "heavenly body", while in N° 455h *Ch'en* is "part of the constellation Scorpio" and "morning", with the key of "sun", showing, in my opinion, the hours of the day when its appearance was observed at the time of sunrise. This type of rising star could be a sign of the beginning of a season, *e.g.* that of

The actual date, however, of the appearance of our Polar Star in the Pole of the sky may serve as an objective demarcation line between astronomical traditions with and without Polar Star. In this way, we can separate Far Eastern historical tradition about the heaven with an Immobile Middle as preserved in the Chinese scholarly world – and in its cultural or political area, like in Japan – from a mythic and/or ritual South-oriented tradition in China, with an obscure and obsolete cult of the Southern celestial region, with a Star of Fire *Huo-hsing* 火星 in its center, called the Star of Shang *Shang-hsing* 商星 as well. This latter star, the Antares and its neighbourhood in the constellation Scorpio, can be traced in a mythic, archaic strata of the Chinese literature as well as in the folklore tradition of East and South-East Asia; a part of them survives in records or even in folk tradition.[12]

Thus we may suppose a possibility of survival of a stellar cult or primitive astronomic tradition prior to the age of Polaris, too, originating even as early as from the time when the Antares could have been the most significant date in a year of cultivators, as shown for instance by the Chinese pictographic sign of "agriculture", *nung* 農, marked with the Scorpio *ch'en*[13] 辰 or by its most brilliant, red star ("Great Fire"), named Antares in the West. The latter – according to the related Chinese characters – seems to have been connected with morning,[14] the whole constellation referring to springtime or to the beginning of the year (the agricultural year) in the folkloric and ritual tradition.[15]

The reason why one should hesitate to call the period concerned more than "pre-Polaris" is that the time when the Antares marked the vernal equinox

springtime, as it used to be in other ancient agricultural civilizations as well. See also note (13) below. A detailed analysis of the mentioned textual and astronomic tradition of ancient China and the Far East will be realized in my work *On the Beginnings of the Ancient Chinese State* (in preparation).

(12) Which also preserve old Shang and Chou geographic consciousness: cf. my paper "On a few traces of ancient Sino-Tibetan contacts..."

(13) The Yin variants of the character *nung* 農, "agriculture, farmer" (*Grammata Serica Recensa* N° 1005a-f) show a kind of vegetation (*ibid.* N° 1005c-d) and field (*ibid.* N° 1005e-f) respectively, while their lower part is *ch'en* 辰; no comment by B. Karlgren or other authority gives any explanation. The part *ch'en* could have some relation with "vegetation" or "field" – due to the meaning of the character, even if standing for a phonetic marker, but here it has no function like that. As to the cult of Antares (Scorpio), "conquered" – adopted – by Shang, it can be supposed with reason that Antares represents an important date for agriculture, say, the beginning of field work and vegetation in springtime, as this would not be unparalleled in the case of a stellar cult in ancient societies. The supposition that *nung* 農 could mean the beginning of a cultivator's obligations can be strengthened by another Chinese character from the time of the Star of Shang: *ju* 辱, "disgrace", "(disgrace oneself =) condescend" (B. Karlgren, *op. cit.* N° 1223a, without comment), containing *ch'en* 辰 without a phonetic function again. "Infringing (the time and/or obligation marked by the) *ch'en*", implied by the graphic composition of the character, used to be a denotation of ritual "shame" – crime, revolt, etc. – in ancient Chinese texts, naturally without a direct stellar reference in the time of the "royal calendar" of astronomical character of the historical times. Nine stars of the Scorpio have some kind of rule in the Na-khi cult of New Year, too; cf. my paper "On a few traces ..."; a few other traces of primitive time-markers like that of *nung* and *ju* have also been found, however, by the author of these lines, to be treated in the above work in preparation.

(14) See the end of note (11) above.

(15) Cf. my paper cited in notes (9), (12), (13).

must have been about 16000 B.C., according to the same precession calculations as in the case of the appearance of the Polaris as a Polar Star. This far prehistoric past, although not at all unreal for a primitive cultivator's tradition, as shown by new archaeological results in East Asia and elsewhere, requires still further studies – peaceful times, subsidies and energies for archaeological excavations – before becoming a subject of historical research in a proper sense, harmonizing revelations of archaeology with mythic records and folklore tradition of the territory concerned, or with the testimony of the Chinese pictographs as sources of cultural history.

This wide range of considerations has also been intended to serve as a negative witness, as an argument of *ante quem non* or *post quem non* character, for the chronology of Asian history beyond the Great Wall, namely for the astronomical tradition of Uralic and Altaic groups of people – whether or not rightly so called – whose prehistoric connection with China's past culture is often supposed without any possibility, or even any intent, of verification. As regards the above-mentioned stellar tradition in East Asia, from this point of view Inner Asia and Siberia – with their East European sphere of influence – can be characterized first by a lack of the tradition concerning the Antares (and Scorpio), as far as seen from their linguistic, artistic and archaeological legacy. The problem of the position, I mean the visibility of the Antares, does not need to be raised at this point, since it is not a suitable celestial point of orientation in the Northern territories of early historical China either, but rather to the South of it; we might therefore consider it an autochtonous stellar tradition of East Asia, far from the northern routes of Western Asian, say, Mesopotamian cultural elements. The related tradition still survived, and it could have been borrowed – if so – in case of an early Chinese influence.

The so-called Altaic languages, as their Turkic group, however, reflect an astronomic tradition with the Polar Star in the centre of the celestial system, and the tradition itself – whether or not influenced by China – cannot be earlier than the appearance of the Polaris in the pivot of the sky:[16] it may be about three thousand years old, or a few centuries older, at most. On the other hand, the vocabulary of the Uralic languages, as far as can be judged under present research conditions, seems more conservative, or at least does not show an automatic development corresponding either to the change of nature in their sphere or to the phenomena appearing in the language and culture of their neighbours, the Turkic peoples. Certain Uralic languages, for instance, like several Finno-Ugric languages, have no means at all to designate the Polar Star, although they have names for several stars and separate constellations in the Polar region.[17]

(16) On the old Turkic star names (with bibliographical references), see J. Németh, "Über alttürkische Sternnamen" in *Acta Linguistica Ac. Sc. Hung.*, 18, 1–2 (1968), pp. 1–6; Sir G. Clauson, *An Etymological* Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford, 1972, pp. 922–923: "*yultuz*, a generic term for fixed stars and planets", among them the *temür kazuk*, "Iron Nail", i.e. the Polar Star, apparently fixing the sky.

(17) See J. Erdődi, *Uráli csillagnevek és mitológiai magyarázatuk* [Uralian Star Names and their Mythologic Explanation], Budapest, 1970, pp. 117–126 concerning "the Stella Polaris or Polar

Consequently, in the Asian steppe region and the neighbouring territories – of which the historical period is post-glacial, as explained above – the astronomic tradition of Uralic (Finno-Ugric) peoples is prior to the celestial rule of the Polar Star, originating probably from a period prior to that of Turkic stellar tradition. The whole territory seems to have been untouched by the Chinese (East-Asian) astronomical tradition of Antares, and the tradition preceding that of Chinese influence – if at all – can be supposed at most in the time of the present Polar Star and in the Altaic region at best; but it is to be pointed out and proved in any case and in every actual context of historical or pre-historical times.

This long argumentation cannot be avoided, if only for the reason that mankind always tried to reach every place where a road could be found, *e.g.* to draw it on the map. However, it is reasonable to mark those by-ways which proved or may prove to be blind alleys. Indeed, recently, new archaeological expeditions obtained sensational results in Siberia and the neighbouring Central Asian regions, among others drawing on stones, considered several thousand or even more than ten thousand years old. Not less than twenty five thousand years are also mentioned in their preliminary descriptions, by this period prolonging historical times in the territory concerned. The old pictographs are treated as a source of numerical or celestial sings, by this tacitly supposing the usage of numerical calculations of the calendar or of the movements of celestial phenomena in such an early age. Even a few laws of movements of the sun and moon are recognized in primitive signs or obscure artistic representations of pictographs, at the same time referring to a Chinese tradition for their explanation, without respect for the history of Chinese tradition itself, and without considering the history of the natural phenomena reflected by them.[18]

That is why perhaps it is not useless to repeat that the oldest historical times are but post-glacial (and prior to the Polar Star) in the sphere concerned, and the period preceding them ought to be considered prehistoric as regards their languages, notions, knowledge and forms of consciousness as well, their continuity and connection with historical times being necessary to examine and prove (a primitive knowledge of the movements of the sun and moon could even be forgotten and discovered again, until it became stabilized in a civilized or even

Star" and pp. 119–120 on the lack of its independent denomination in certain Finno-Ugric languages.

(18) Cf. B.A. Frolov, *Chisla v grafike paleolita* [Numerals in Paleolithic Art], Novosibirsk, 1974. As regards the chronological framework of the objects and their graphic legacy, similar results were pointed out by A. Marshak in the United States, although he studied the figures and decorations in question as artistic forms and drawings and not as numeral symbols; and he also consulted Frolov before writing about all this in the 70's (cf. the Postface written by B.M. Kedrov and A.P. Okladnikov, pp. 236–237). Chinese pottery of neolithic times was studied, with astronomic interpretations as concerns the graphic decoration on certain pieces, by T.I. Kashina, "Semantika ornamentatsii neoliticheskoy keramiki Kitaya" [Semantics of ornamentation of China's neolithic ceramics] in *U istokov tvorchestva: Pervobütnoe iskusstvo* [At the Sources of Art: Primitive Art], Novosibirsk, 1978, pp. 183–202, where every line is explained as a celestial symbol (deliberately connecting them with actual pictographs of Chinese script), every circle as a sign of the sun (or moon), without considering the age and its astronomic (stellar) knowledge or tradition, etc.

in a written form).

Finally, prehistorical pictographs, from a period prior to the Polar Star, even if they happen to represent the sun and moon and their celestial ways, cannot be automatically connected with Chinese written sources, originating at best from the first millennium B.C. For the sake of accuracy, it is to be noted, although it may be of significance in the history of Chinese tradition only, that Polar Star always means here Stella Polaris. Indeed, among the celestial signs of ancient China, another Polar Star of the Northern hemisphere also held a special position and a related cult, namely the Vega (in the constellation of Lyra), "ruling" about 12000 B.C. (for at least two thousand years long), that became the star (and constellation) of the Celestial Weaving Maiden. The polar position of the Vega, however, in prehistoric times as concerns Asian history, could not be easily connected with the Chinese stellar cult of the Vega in imperial times around the beginning of our era, at least not without due considerations and arguments.

I. 3. Due to the same wide geographical connections and prospects, the historical sources of East Asia may be explored with respect to the Eurasian steppe region also when a gap occurs in a wide range of events or concatenation of tradition, at least within the direct sources at hand. The difficulty of a survey of prehistoric distance is due, first of all, to the scarcity of the sources proper, and complex approaches should also use history of nature and results of other disciplines as new sources; in historical times, however, a new difficulty is provided by the appearance of direct sources, by their growing number as well as by their divergent and multi-layer or mixed character. The complexity of approaches is required by the complexity of source material, too, both in its written and pictographic or other forms, and by the different languages and divergent cultures serving as bases for separate and separable disciplines.

II. 1. The disciplinary division of historical studies also means a scholarly discipline, manifested in an intentional and scrupulous limitation of the research, remaining within the traditional scope and competence of Sinology or Altaic studies etc., even in cases of intercontinental or otherwise interdisciplinary character. In Hungary it was the Marxian concept of history, the claim to a world-wide historical view – with its concept of the future centred on human progress in the past and present as well – that required and brought about a reunity of different and separate disciplines, or at least led to a conscious effort of that kind. That is how – in my view – Sinological studies and Chinese sources could give new prospects not only to Altaic or other studies of nomadic peoples, but contributions to the historical background of East European cultural or ethnic history as well, including certain problems of Hungarian prehistory and ethnogenesis.[19]

(19) See my efforts in this connection in the papers "The Asian background of Chinese civilisation" and "On the economic and social structure of nomadic societies" in the volume *Primitive Society and the Asiatic Mode of Production*, Budapest, 1976 (in Hungarian; an English edition is in preparation).

II. 2. As an illustration, let me refer to the traditional research in Hungary on the so-called Hun legends of the early Hungarian chronicles as a topic urgently needing new views of interdisciplinary studies to advance from its present negative standpoint. For example, after long centuries of legendary tradition in Hungary about Attila and his Huns as ancestors of the Hungarians and their early rulers, modern historical research did its best to discredit this tradition of the Hungarian chronicles, attributing it to scholars of the royal courts, therefore considering it a borrowing from Western European chronicles, and consequently considering its variations in Hungarian folklore a mere derived or even manipulated circle of tales. Disregarding now the nationalist "Hunnist" trends in the last century and especially between the two world wars, the well-intentioned efforts of the scholars, no matter how respectable the results, were unable to explain certain facts and aspects concerned. First, the barbarian monster named Attila, with his bloodthirsty warriors of Western European sagas, were unknown in Hungary where the ruler of the Huns was represented as a heroic ancestor, his army described as saving poor people, etc.; and secondly, a multitude of folkloric pieces, hardly derivable from high literary sources, contain similar stories.[20]

A solution could be offered by another view of the problem, namely in developing experiences in a much more complex sphere of sources, like in the Oriental and Orientalist field. Historical sources preserve there only a part of social memory, and their folkloric completion should be considered as valuable as the written records themselves, especially in places, and ages or peoples, etc., without script; and written sources contain scholarly historical texts as well as memories of oral tradition, sometimes without a possibility of separating them. First and foremost, mythic tradition can hide there—and in my view, not only there—elements of real history, often in a poetically condensed form. Therefore, the age of written history cannot exclude a folkloric tradition of myths either, parallel to official records (even if they may influence one another), in Hungary, too; and that mythic tradition can preserve memories born outside the sphere of letters.

That is how one can trace the tradition about Attila's burial with luxury and blood (three coffins of iron, silver and gold respectively, with many subjects – "servants" – put to death and buried in the same tomb, etc.), suspecting it to be part of a wider sphere of death rituals of royal personnages in the past from the Scythian rulers onwards – buried with their serfs and treasures – up to the Great Wall built by the First Emperor of China Ch'in Shih Huang-ti, whose famous tomb with his warrior-servants (their sculptures) is being excavated nowadays. This search and research was oriented by the conviction that there existed a continent-wide connection in the steppic sphere, at least among its nomadic

(20) On this subject, a longer paper will be published by me in the *Acta Orient. Hung.*; a few of its methodological conclusions are summarized below. It is based on a lecture given at the symposium "Myth and history" (Budapest, 1978); see its summary: "The eastern background of the Hungarian tradition about Attila's tomb" in the volume *Myth and History*, appendix to *Előmunkálatok a magyarság néprajzához* [Preliminary Studies to the Ethnography of Hungarians], vol. 3, Budapest, 1979, pp. 16–17.

inhabitants and conquerors, mediating different cultures, borrowing and exchanging goods and beliefs, etc. Within a Eurasian cultural historical view like this, the burial traditions connected with Attila in Western (and Hungarian) chronicles and in Hungarian folklore cannot be considered a mere fiction separately developing under literary influences among illiterate people, etc. Upon research it turns out that the kingly burials in question belonged to a widespread tradition on the steppe from prehistoric times, its folkloric details being attached to a famous rulers' person, to Ch'in Shih Huang-ti in the East or to Attila in the West; and the records in the chronicles – in Hungary and elsewhere – could have included or reflected this only partially or in a distorted form; naturally this interdisciplinary topic, too, should be cleared up according to the rules and requirements of the related disciplines...

III. 1. Besides intercontinental or global and thus common factors of nature, or common geographical perspectives mentioned above (I), and cultural or folkloric connections with manifold source tradition (II), the Far Eastern sources can render a third service to historical studies outside East Asia. Namely, in historical times, they may describe or reflect specific historical processes, connected with other peoples and cultures or independently, offering a model of their own for comparison, analogies or contrasts.

The retardation of Oriental technical and social history – even in the midst of brilliant civilizing achievements, limited however to a monopolistic strata or social group – may facilitate perception of archaistic phenomena and their tradition in the relatively conservative written or folkloric sources in the East. The continuity of the above-mentioned royal burials, for instance, is easier to detect from Eastern territories – up to the pre-historic times of the Shang or pre-Shang era in Chinese source references, or as far down as the 20th century folk beliefs in South China –, because human sacrifices (or their tradition at least) survived there through the old practice of killing the enemy and prisoner, as done in the Shang China or even later, for the reason that they could not be used and fed within the too small and closed communities of the conquerors (while the prisoners of wars could be used in work as slaves, or could be simply sold as such at any time in the Mediterranean sphere, until the development of more humanistic values of human work and life). It may be considered characteristic in any case that recently only Far-Eastern archaeological excavations, in China, Korea and Japan, should have drawn attention to royal tombs and the archaic tradition in question, including the attention of the author of this paper.

III. 2. A better known historical lesson is offered to the research of the steppe by the Far-Eastern and, in particuliar, the Chinese sources, after the beginning of historical times both in China and in the steppe region: after regular scholarly historiography, beginning in the imperial courts of China, and in the time of the great steppe empires of stock-breeder nomads with mounted armies. The two related preconditions appearing almost simultaneoulsy, the information of Chinese historical sources proper is especially valuable concerning the steppe region from the time of the Hiung-nu on.

III. 3. The Chinese records can be explored with regard to changes of political framework, tribal disorders or ethnic processes, both as regards their direct information and indirect records to be noted *e.g.* by related chronological considerations. Taking the problem of the appearance and rule of Avars in the Carpathian Basin, we should pay attention to their starting point or sphere in the East Asian steppes, although China and Chinese records show direct contacts in the time concerned (the middle of the 6th century) with the conquering Turks rather than with the escaping Avars (their Eastern tribes, relatives and allies in the Juan-juan empire). The standard Chinese historical sources deal first and foremost with the victorious Turks (551 A.D.), and those Juan-juan who still occur in Chinese records – last time in 554 – are but surrendering, weak groups, disappearing (being assimilated) soon. Such indirect information, however, may be of cardinal importance in chronological matters, in comparative social history, contrasted with other groups of their own, with other Barbarians, etc.[21]

III. 4. The Chinese records could and should be used, among other things, in linguistic or ethnic identification (comparison or distinction), for clearing up exact dates of certain events, etc. For example, a high rank and title of the Avar tribes – when conquering the Carpathian Basin at the beginning of the second half of the 6th century – is *tudun*, often considered to be of Chinese origin.[22] Before trying, however, to sum up the related consequences – about Chinese-Avar contacts and so on –, it is useful to know that the Chinese title which *tudun* is thought derived from, *tu-t'ung* 都統, is not earlier than the middle of the 8th century A.D.,[23] and thus it is out of the question as an ancestor of such an early Avar title.

III. 5. Discrepancies in China and elsewhere, as reflected in the records, may also serve as information. Not only differences in social history, mentioned above, but also discrepancies of time occur within the Oriental sphere, *e.g.* between calendrical calculations and records of two Asian cultures, reflecting other divergencies, too. For example, in an epitaph, preserved in parallel Middle-Persian and Chinese text respectively, on the same stone of a Persian lady's tomb from 874 in the vicinity of Ch'ang-an, the date of the lady's death is given in such an exact way that even the double-hour of the day concerned is indicated, and still we find three days of discrepancy between the dates given by the Chinese and Persian texts respectively, due – as we know – to their different system of measuring and calculating time and its units.[24]

(21) On the Turks and Juan-juan in Northern Ch'i in 554, see my paper: "Trade-and-war relations between the Turks and China in the second half of the 6th century", *Acta Orient. Hung.*, XXI (1968), pp. 174–179.

(22) Cf. W. Haussig, "Die Quellen über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Awaren", *CAJ*, II, 1 (1956).

(23) *Tu-t'ung*, being the second part of a title in the 3rd century A.D., was re-introduced in 759, and it was a military rank in China only from this time on; consequently, the earlier title of similar phonetic form on the steppe could not be of Chinese origin. The earliest borrowing by steppe peoples of the Chinese title *tu-t'ung* is perhaps that by the Uigurs in the 10th century. Cf. my paper "Old Turkic titles of Chinese origin", *Acta Orient. Hung.*, XVIII (1965), pp. 89–90.

(24) Cf. my paper "A Middle-Persian-Chinese epitaph from the region of Chang-an (Hsian)

III. 6. Besides discrepancies of both actual and historical times in China and other Asian countries or in the steppe, differences of phases of development in the society of the historiographers from the described territory or people may also explain important peculiarities for the readers of Chinese sources. For example, when we read in Chinese records that the Turks have no script, we cannot exclude some kind of writing among them, such as a script of "runic" and some foreign script used in their empire – both being mentionned in the same Chinese standard histories –, and the negative statement signifies a mere negation of a systematically elaborated script among the Turks, *i.e.* that known by the Chinese historian as a script proper, his own Chinese writing. A Chinese record to the effect that the Turks do not know how to reckon time, means only that the Chinese scholars did not find among them a centrally elaborated and officially diffused calendar based on astronomic calculations – as in China –, although they duly record the actual dating method and data that show a certain type of time-reckoning (according to springs, months, etc.) in the "country" of the Turks. Finally, when finding the sentence in a Chinese source saying that the Turks do not know law and order, morals and ceremonies, then we should understand that the Chinese clerks must have missed the ceremonial hierarchy and patriarchal morals of the Chinese empire on the steppe, since the summary Chinese chapters on the Turks contain lists of Turkish official titles as well as the criminal offenses with their corresponding punishments. When interpreting these records, the reader must know the world of the Chinese historian as well as that of the steppe recorded by them; and this type of analysis may result in contributions to historical research on both sides, in a view reaching from the Chinese borderlands as far as the other end of the steppe region, where nomadic horsemen organized their new homes as states, for instance, in Hungary.[25]

This is apart, however, from the starting point of our discussion, that is how unified efforts of separate disciplines or complex approaches to the coherent historical processes of the steppe region may find the proper information in the Far Eastern sources, for answering not only the question "from where?", but also the timely questions ("to where?" and "how?"), according to the hope of the author of these lines, and in the spirit of Professor Demiéville to whom they are dedicated.

from 874. The Chinese inscription", and my Appendix I-II to J. Harmatta's *Sino-Iranica,* "The month i-mao" and "874: 260th year of the reign of the T'ang dynasty", *Acta Antiqua Acad. Sc. Hung.*, XIX, 1-2 (1971). The date of death given in the Persian inscription is deciphered by J. Harmatta as March 22, 874, while the date given in Chinese is March 19, 874, but, judging from the sign of fortune of the day, it may be the day of the vernal equinox, and this would allow one to suppose the two dates to be closer to each other.

(25) Cf. the volume summarizing a decade of my research in this connection: *Nomádok és kereskedők Kína határain* [Nomads and Merchants in China's Borderlands], Budapest, 1979.

SOME NOTES ON CHINESE HISTORICAL PHONOLOGY

BY

EDWIN G. PULLEYBLANK

Conventions and Abbreviations

Forms in standard orthographic systems (*pinyin* for Chinese, *quốc ngữ* for Vietnamese, etc.) are italicized, with phonetic transcriptions added where necessary in the International Phonetic alphabet (IPA) in bold type. Reconstructed forms of Chinese are given in IPA in bold type, distinguished as follows:

LMC = Late Middle Chinese, that is, the standard language of mid and late Tang from which most modern dialects, as well as Kan'on, Sino-Vietnamese and Sino-Korean, are largely derived. See Pulleyblank 1970–71. The transcription system used here is slightly modified from that previously published. It is hoped to publish details as soon as possible.

EMC = Early Middle Chinese, that is, the standard language of the Northern and Southern dynasties as recorded in the *Qieyun* of A.D. 601. My reconstruction of this language, regretfully, remains unpublished. For a provisional summary, now somewhat modified, see Pulleyblank 1978b.

Reconstructions of Chinese for earlier periods are marked with an asterisk.

SV = Sino-Vietnamese, that is, the traditional Vietnamese system of reading Chinese characters, to be distinguished from Chinese loanwords in the spoken language, which often represent earlier strata of borrowings.

Forms from other Southeast Asian languages are cited as found in various secondary sources and the phonetic details are not always clear.

1. Vietnamese *gi* in Sino-Vietnamese.

The initials spelt *g* (*gh* before *i* and *e*), *gi*, *d* and *v* in Vietnamese orthography are now mostly voiced fricatives or continuants in modern dialects but there is evidence that they are all at least partly derived from earlier stops that differed from the other series of velar, palatal, alveolar and labial stops, now written *c* (*k* before *i* and *e*, *q* before *u* when it represents the semivowel **w**) *ch*, *đ* [ɗ], *b* [ɓ], not in voicing but in some other feature that we can provisionally call "soften-

ing". Like *c*, *ch*, *đ* and *b* the "softened" initials occur in both upper and lower tone registers, indicating that they have arisen through the merger of earlier voiceless and voiced (or, more likely, voiced aspirate) initials. That they are derived from earlier stops is shown most clearly by comparisons with Mường dialects, in which we frequently find **k**, **c**, **t**, **p** corresponding to Vietnamese *g*, *gi*, *d*, *v*, as in the following examples taken from Thompson (1976).

	Vietnamese	Hanoi	Mường
"bear (animal)"	*gấu*	**ɣəw**	**ku**
"husked rice"	*gạo*	**ɣa:w**	**ka:w**
"cockroach"	*gián*	**zan**	**ca:n**
"bed"	*giường*	**ziəŋ**	**ciəŋ**
"knife"	*dao*	**za:w**	**ta:w**
"stomach"	*dạ*	**za:**	**ta:**
"enter"	*vào*	**va:w**	**pa:w**
"lime"	*vôi*	**voj**	**pol**

Vietnamese *d* and *v* are also partly derived from earlier ***j** and ***w** respectively as we can see from other comparisons with Mường (Thompson 1976). This accounts for the fact that *d* corresponds regularly in Sino-Vietnamese with LMC **j** (initial *yu* 喻, Grade IV). Presumably Vietnamese ***j**, including Sino-Vietnamese **j**, had become **dʲ** in the seventeenth century when the missionary orthography was invented. The phonetic change is comparable to that by which Latin Jacobus has given Diego in Spanish. After this change ***j** merged with **dʲ** from softened **t**. Some modern dialects preserve this pronunciation but in Hanoi the pronunciation is **z** and in Saigon it is **j** whatever the origin. It is likely that this is the result of a secondary loss of occlusion since the seventeenth century rather than a continuation of earlier ***j**. In the seventeenth century *v* from "softened" **p** was still distinct from ***w**. The latter was spelt *v*, as in modern orthography, but was most likely still a labiovelar semivowel **w**. The former was written with a special sign, now obsolete, which, from de Rhodes' description, stood for a bilabial fricative **ß**. Only *v* < ***w** is found in Sino-Vietnamese. It stands for two LMC initials, (a) *wei* 微, which I reconstruct as a dentilabial continuant **ʋ**, derived from EMC **m** before the high front rounded vowel **y**, (b) *yu* 喻, Grade III *hekou*, which I reconstruct as **w** in EMC and as smooth voiced onset followed by **y** in LMC. It is quite likely that there was a labial onglide **w**, at least dialectally, even in LMC, contrasting with the palatal onglide in Grade IV: **wy-** *vs.* **jy-**, even though the distinction was made one of Grade rather than initial in the rhyme tables.

Vietnamese *g*, *d* and *v* also sometimes correspond to Mường *g*, *d*, *b* (probably **ɣ**, **ɗ**, **ɓ**, as in Vietnamese, though Barker 1966, from whom Thompson takes his forms, is not explicit on this point.) It seem that these are variants on the "softened" initials in which voicing has affected Mường as well as Vietnamese. The conditions are not clear. In the case of *d* and *b* (but not *g*) Thompson reconstructs them as clusters with a palatal semivowel: ***tj**, ***dj**, ***pj**, ***bj**, but there is little evidential basis for this and it does not seem very plausible phonetically. The labial semivowel **w** had no comparable effect on preceding consonants in either Vietnamese or Mường. There are also case of Mường **j** (spelled *gi* by Barker) corresponding to Vietnamese *gi* and Thompson reconstructs these also as clusters with **j**: ***cj** or ***ɟj** depending on the tonal register. Several of the words in

question are Sino-Vietnamese in which the Mường initial must be the result of recent borrowing from Vietnamese. These include **ja:n** "dishonest" from SV *gian* 姦 LMC **kja:n, ja:w** "deliver" from SV *giao* 交 LMC **kja:w** and **ja:j** "emancipate" from 解 SV *giai* LMC **kja:j**. Mường **jɤ** "hour," corresponding to Vietnamese *giờ*, is also originally a loanword from Chinese (see p. below). In so far as they are not the result of Mường borrowing from Vietnamese, it seems to me that the correspondences of *g, j, d, b* to Vietnamese *g, gi, d, v* probably reflect the differential effects of various prefixes in the two languages.

Another source of the spelling *gi* in modern Vietnamese is the initial cluster *bl* which still existed in the time of de Rhodes, along with *tl* and *ml*. *bl* has merged with *gi* in northern dialects but with the retroflex affricate *tr* in the south. This is not strictly relevant to the question of the "softened" stops but the possibility that some words of this type may have correspondences in Chinese will be discussed in section 2 of this article.

That the "softened" initials in Vietnamese reflected lost prefixes was proposed by Haudricourt (1965) on the basis of a small but convincing set of examples comparing Vietnamese with other Mon-Khmer languages.

	Viet.	Hanoi	Mu'o'ng	Ruc	May	
"chicken"	*gà*	**ɣa:**	**ka:**	**rəka**		Arem **ləkɛ**
"husked rice"	*gạo*	**ɣa:w**	**ka:w**	**rəko**	**rəko**	Palaung **rəkaw**
"cotton"	*vai*	**va:j**	**pa:j**	**kupal**	**kəpai**	Khmer *karpās*

(The Mường form for "cotton" is added from Thompson 1976).

Haudricourt thought that **r**-was the prefix involved in each case but, as we shall see in section 3 below, the Khmer form of the word for "cotton" is probably an artificial Sanskritized form and the forms in other Southeast Asian languages lack -**r**-. Thompson (1976: 1131–1133) is probably right in thinking that various consonants are involved. He notes that the words with **r**-have low register tones, while the word for "cotton", with voiceless **k**-, has an upper register tone.

The Vietnamese word pair *chết* "die", *giết* "kill", is also of interest. The former, for which the corresponding Mường form is **cit**, is no doubt cognate to Old Mon *kcit*, Middle Mon *khyuit*, Modern Spoken Mon **chɐt** and many other Mon-Khmer forms, including So *kcit*, Brao *kêt*, Stieng *cöt*, etc. (Shorto 1971:60) The latter corresponds to Old Mon *k(u)cit*, Middle Mon *gacuit*, Modern Spoken Mon **həcɐt**, So *a:cit*, Bahnar *köcit*, etc. (Shorto 1971: 45) It would appear that the original cluster ***kc**- simplified to **c**- in proto-Viet-Mường but the presyllable ***kuc**- or ***kəc**-, resulting from a vocalic infix, gave rise to the "softened" initial in Vietnamese. No Mường form for the word "kill" is available.

Vietnamese *gió* "wind", Mường **sɔ**, should also be noted. It is cognate to Old Mon *kyāl*, Modern Spoken Mon *ca*, Khmer *khycl*, Halang *kayal*, etc. (Shorto 1971: 60) Assuming that the proto-Viet-Mường form was ***kəjɔ**, this differed from the word for "kill" in that the initial of the major syllable was a palatal continuant rather than a stop and this no doubt accounts for the treatment in Mường. In both languages, however, the resultant monosyllabic forms have upper tone register, reflecting voiceless initials, so that we must assume that there was a fusion of the two consonants in the course of evolution.

The "softened" stops of Vietnamese are of interest for Chinese phonology in two ways: (1) Sino-Vietnamese has *gi* corresponding to LMC **k** in words that fall into Grade II *kaikou* in the rhyme tables and to initial *zhao* 照, LMC **tʂ**

from EMC **tç**, in a more restricted environment, namely Grade III of rhyme *ma* 麻, LMC **-ia**: (Karlgren **-i̯a**), (2) although other "softened" stops do not appear in Sino-Vietnamese, all are found in the earlier strata of Vietnamese loanwords from Chinese. We shall first discuss the question of *gi* in Sino-Vietnamese.

As Karlgren himself recognized, Sino-Vietnamese *gi* for Chinese **k** in Grade II *kaikou*, and the parallel *nh* [**ɲ**] for **ŋ** and *x* [**s**] for **k**, provide evidence that a palatal glide had already developed after velar initials in Grade II during the Tang dynasty (1954: 241). Nevertheless, since he was aiming at a reconstruction of the language of the *Qieyun* of A.D. 601, he felt justified in reconstructing the vowel in Grade II as a low front **a** which only later developed a palatal glide **ja**, thus avoiding a conflict with the glide **j** (written **i̯** in his transcription system) which he regarded as the characteristic feature of Grade III. As I have shown elsewhere, however, the system of grades used in the rhyme tables did not refer directly to the language of the *Qieyun* (EMC) but to the Tang standard language (LMC) and there are cogent reasons for believing that the palatal glide after velars in Grade II *kaikou* was the primary defining characteristic for that grade. Sino-Vietnamese provides direct support for this interpretation. By contrast, Grade III was characterized by a vocalic **i** in *kaikou*, either as the main vowel or as a medial (Pulleyblank 1970–71). In *hekou* there was front rounded vowel **y**, written as a digraph /**iu**/ in my 1970–71 article. Sino-Vietnamese shows the contrast between the glide in Grade II and the vocalic medial in Grade III very clearly, e.g. 姦 LMC **kja:n** SV *gian* (Grade II), 建 LMC **kiăn** SV *kiên* (Grade III). Note that in Vietnamese velars were not palatalized before the vowel **i**, in contrast to their behaviour before the glide **j**. This makes good sense phonetically. Karlgren used an argument based on essentially the same principle in setting up his distinction between a glide in Grade III and a vocalic medial in Grade IV, which, however, I reject as being based on a wrong interpretation of the significance of the *fanqie* evidence regarding velar initials in the *Qieyun* (Pulleyblank 1965, 1970–71).

It is not my purpose here to discuss once more the evidence that Sino-Vietnamese gives for analyzing the Chinese rhyme tables but rather to determine, if possible, the phonetic value of *gi*, or, more strictly, the phoneme later so spelled, at the time of borrowing.

Haudricourt did not propose a detailed theory as to how the "softening" took place. Thompson (1976) suggests that, since presyllables including a schwa vowel and not merely prefixed consonants were evidently involved, the "softening" was the result of intervocalic voicing: **rəka** > **rəga** > **ga**, **kəca-** > **kəɟa-** > **ɟa-**, etc. Since the tonal register depended on the voicing or voicelessness of the original prefixed consonant and not that of the secondarily voiced initial of the modern form, one would, presumably, have to assume that the register split of the tones occurred before the dropping of the prefix initial. This schema is phonetically quite plausible but does not give a satisfactory explanation for *gi* in Sino-Vietnamese. Neither a hypothetical ***kəca-** nor ***kəɟa-** would have been at all suitable to represent Chinese **kja-**, and the simple voiced initial ***ɟ** would have been even less suitable to represent a Chinese voiceless velar. It seems to me that the Chinese evidence is best accounted for if we suppose that the initials of the presyllable was not simply dropped but assimilated and fused with the initials of the major syllable: **kəca-** > **kəɟa-** > **kɟa-** > **cɟa-** > **cja-**. Other

sequences are no doubt possible, e.g. **kəca-** > **kca-** > **cca-** > **cja-**. In any case the best phonetic value to assume for the original borrowing of Sino-Vietnamese is certainly **cj**, that is a cluster of palatal stop followed by palatal glide, in contrast to the simple palatal initial *ch* which was a palatal stop **c**. In the absence of **kj** in Vietnamese, **cj** would have been a good best-fit substitute. At the same time such a value accounts very well for the use of *gi* instead of *ch* to stand for initial *zhao* in Grade III in the *ma* rhyme.

Though the palatal and retroflex sibilants of EMC had merged in LMC as found in the rhyme tables, they remain distinct in Sino-Vietnamese, possibly influenced in this respect by a southern dialect such as proto-Cantonese. In the rhyme tables the old distinction becomes one of grade, original retroflexives appearing in Grade II without any following high front vowel and original palatals appearing in Grade III followed by **i** or **y**. Initial *zhao* is regularly represented in Sino-Vietnamese as *tr* in the former case and as *ch* in the latter, but as *gi* in most cases in Grade III of rhyme *ma* (including corresponding rhymes in rising and departing tones), e.g. 者 LMC **tʂia:ˊ** SV *giả* (identical with 假 LMC **kja:ˊ** SV *giả*). The reason must be that, in contrast to a syllable like 戰 LMC **tʂiǎnˊ** SV *chiến* [**ciən**], Vietnamese had no convenient way to represent the final **-ia:**, with a vocalic **i** followed by a tense low central vowel. After other initials the medial was mostly simply dropped, e.g. 且 LMC **ts'ia:ˊ** SV *tha*, 嗟 LMC **tsia:** SV *ta*, 邪 LMC **sɦia** SV *tà*, 野 LMC **jia:ˊ** SV *dã*, 惹 LMC **ria:ˊ** SV *nhạ* In the case of initial *zhao*, however, it was possible to make a closer approximation by substituting **cja:**, i.e. *gia*, rather than simply *cha* = **ca:** It should be noted that *cha* does occur in some cases, e.g. 炙 LMC **tʂia:** SV *chá*.

Evidence that Vietnamese *gi* was pronounced as a voiceless initial as late as the fifteenth century was cited by Maspero (1912: 24–25) from the *Hua yi yi yu*. We find Vietnamese words now spelt with *gi*, of both native and Sino-Vietnamese origin, transcribed by means of Chinese characters with initial *k* in Grade II, i.e. kj:

"wind" Viet. *gió* — 教 Early Mandarin **kjaw**
"hour" Viet. *giờ* — 覺 Early Mandarin **kjɔ**
"eggplant" SV *già* — 賈 Early Mandarin **kja:**
"lst cyclical sign" SV *giáp* — 甲 Early Mandarin **kja:**

Chinese **kj** had not yet palatalized to its modern value **tɕ** at this period but was evidently still recognized as the closest equivalent to Vietnamese **cj**.

The theory here propounded as to the history of initial *gi* in Vietnamese no doubt has a bearing on that of the other "softened" initials but Sino-Vietnamese provides no evidence on this and the question may be left aside here.

2. Vietnamese *g*, *gi*, *d* and *v* in early loanwords from Chinese

The fact that some Chinese loanwords in Vietnamese have the "softened" initials instead of the usual correspondences found in Sino-Vietnamese has been noted by a number of scholars in the past, including Maspero (1912), Haudricourt (1953, 1954), Wang Li (1956). Maspero believed that this phenomenon was the result of a change within Vietnamese at the colloquial level after the borrowing had taken place and Wang Li followed him in this, but Haudricourt

put forward the more likely view that such words were pre-Sino-Vietnamese borrowings. This is confirmed by the pattern of tonal correspondences and also, in some cases, by the finals. The following list includes items previously noted by these scholars as well as a few additional items.[1]

(a) Vietnamese *g* = EMC **k, g**

Vietnamese	EMC	LMC	SV
gả "give a woman in marriage"	嫁 **kar**^{h}/**kɛ**^{h}	**kja:`**	*giá*
góa "widow"	寡 **kwar**ˀ/**kwɛ**ˀ	**kwa:´**	*quả*
gói[2] "wrap"	裹 **kwɑ**ˀ	**kwɑ**ˀ	*quả, khoả, loa*
gởi, gửi,[2] "send"	寄 **kiă**^{h}	**ki`**	*ký*
gỏi "mincemeat"	膾 **kwaj**^{h}	**kuăj`**	
ghe "itch"	疥 **kerj**^{h}/**kɛ:j**^{h}	**kja:j`**	*giới*
ghế "chair, bench"	机 **ki**ˀ	**ki´**	*ký*
ghi "record"	記 **kɨ**^{h}	**ki`**	*kí*
gang "steel"	鋼 **kɑŋ**	**kɑŋ**	*cương*
gượng "make an effort"	强 **gɨɑŋ**ˀ	**kɦiɑŋ´**	*cượng*
gẩng, gừng[3] "ginger"	薑 **kɨɑŋ**	**kɨɑŋ**	*khương*
gương[4] "mirror"	鏡 **kiărjŋ**^{h}	**kiăjŋ`**	*kính*
guộc[5] "wooden clogs"	屐 **giărjk**	**kɦiăjk**	*kich*
gan "liver"	肝 **kan**	**kan**	*can*

(1) The following rules should be observed about the tonal correspondences between Vietnamese and Chinese. The main points are established in Haudricourt 1954.

(a) In both Sino-Vietnamese and the earlier strata of loanwords the Chinese level tone (*ping-sheng*) corresponds to the Vietnamese upper (unmarked) and lower (*huyền*) level tones. Words with sonorant initials (nasals, liquids and semivowels), in spite of being voiced, have the upper level tone in Sino-Vietnamese, though not normally in the earlier loanwords. On the reason for this see Pulleyblank 1978a: 185.

(b) The Vietnamese *sắc* and *nặng* (upper and lower register respectively), which originated in a final glottal stop, correspond to the Chinese rising tone in the early loan words. In Sino-Vietnamese, on the other hand, they correspond to the Chinese departing tone.

(c) The *hỏi* (upper) and *ngã* (lower) tones, which originated in final **-h**, correspond to the Chinese departing tone in the early loan words. In many cases, however, we find Vietnamese level tones instead. In Sino-Vietnamese the *hỏi* and *ngã* tones correspond to the Chinese rising tone. The reason for the interchange between rising and departing tones in Sino-Vietnamese is obscure.

(2) The Old Chinese *ge* 歌 rhyme category, to which the words for "send" and "wrap" belonged, ended in ***-aj** in the Han period, from earlier ***-al**. It retained this ending in the southern dialect out of which colloquial Min developed and traces are also found in other southern dialects. Vietnamese shows this feature in other early loanwords, such as *ngai* "moth" for 蛾 EMC **ŋɑ**, *ngói* "tile" for 瓦 EMC **ŋwɑ**ˀ.

(3) The Vietnamese low register tone and non-low vowel, *â* [ə] or *ư* [ɯ] do not show the expected correspondences.

(4) The word "mirror" is one of a class of words that shifted from the *yang* 陽 ***-ɑŋ** category to the *geng* 耕 ***-ɑjŋ** category during the Han period (Luo and Zhou 1958). The Vietnamese final *-ương* [**ɨəŋ**] is what one would expect in a borrowing before this shift occurred.

(5) The Vietnamese final implies that the Chinese word was originally *hekou*. In the same *xiesheng* series we find a number of *hekou* words, such as 頍 EMC **k'jwia**ˀ, 跂 EMC **kwiă**ˀ, suggesting that the initials in the series were originally labialized and lost this feature in most cases under the influence of the palatal finals. These words belonged to the *geng* 耕 and *zhi* 支 rhyme categories which I reconstruct as ***-aŋ**^{j} /**k**^{j} /**j**. See n. 7 below.

gân "sinew, nerve"	筋 **kɨn**	**kin**	*cân*
gần "near"	近 **gɨnʔ**	**kɦin′**	*cận*
gắp "take with chopsticks"	挾 **kɛrp/kɛːp**	**kjaːp**	*giáp*
gươm "sword"	劍 **kɨămʰ**	**kiăm`**	*kiếm*
gấm "brocade"	錦 **kɨmʔ**	**kim**	*cẩm*
gác "shelf, storey; to place"	閣 **kak**	**kak**	*các*
góc "corner"	角 **karwk/kɛːwk**	**kjaːwk**	*giác*
gấp "urgent"	急 **kɨp**	**kip**	*cấp*
(b) Vietnamese *g* = EMC **ɣ** < ***g**			
gào "shout"	號 **ɣawʰ**	**xɦaw`**	*hiệu*
gồm "include"	含 **ɣəm**	**xɦam**	*hàm*
gộp "bring together"	合 **ɣəp**	**xɦap**	*hiệp*
(c) Vietnamese *g* = EMC **tɕ** < ***k**			
ghim[6] "pin"	鍼 **tɕɨm**	**tʂim**	*châm* "needle"
(d) Vietnamese *gi* = EMC **tɕ**, **dʑ**			
giấy[7] "paper"	紙 **tɕiăʔ**	**tʂi′**	*chỉ*
giờ "hour"	時 **dʑɨ**	**ʂɦi**	*thì*
giêng "first month"	正 **tɕiăjŋ**	**tʂiăjŋ**	(*chính*)
giống[8] "seed; kind"	種 **tɕuɔŋʔ**	**tʂyoŋ′**	*chung*
(e) Vietnamese *gi* = EMC **ts, dz**			
giếng "well"	井 **tsiăjŋ**	**tsiăjŋ′**	*tinh*
giặc "bandit"	賊 **dzək**	**tsɦək**	*tặc*
(f) Vietnamese *gi* = EMC **tʂ**, **dʐ**			
giành[9] "contend"	爭 **tʂarjŋ**	**tʂaːjŋ**	*tranh*
giường "bed"	牀 **dʐɨaŋ**	**tʂɦaŋ**	*sàng*
(g) Vietnamese *gi* = EMC **tr**			
giương "stretch, extend"	張 **trɨaŋ**	**triaŋ**	*trương*

(6) For the velar connections of the palatals in this and a number of similar *xiesheng* series see Pulleyblank 1962: 100 and 1979: 322.

(7) The words for "paper" and "shoulder" come from the Old Chinese *zhi* 支 rhyme group, which I reconstruct as ***-aj**. By the Han period, when earlier ***-al** had become ***-aj**, original ***-aj** must have fronted to ***-ɛj**. In the course of Han most of the Type B (Grade III) finals of the two groups merged, giving ***-iăj**, out of which the EMC **-iă** 支 rhyme developed. Type A (Grades I and II) syllables kept apart. These Vietnamese loanwords provide valuable evidence in support of reconstructing a ***-j** ending in this Old Chinese category.

The word for "thigh" also ought to belong to the *zhi* group according to its phonetic but the EMC reading **pjiʔ** points to the ***-əj** group, as would the alternative graph 髀 found in the *Guangyun*. The Vietnamese loanword would also favour a higher vowel than that in the word for "shoulder".

(8) Besides *giống* "seed", Vietnamese has *giồng* "plant (trees)", which is spelt *blồng* in de Rhodes. Maspero (1912: 78) identifies this with the same Chinese character, which means "plant" when read in the departing tone. Though the low register tone is irregular, it could be justified by other comparisons, such as the words for "ginger" and "contend" in the present list. A more serious objection is that the word for "seed" is spelt *giống* in de Rhodes, as it is at present. This suggests that the words are not really connected in spite of the near coincidence in their modern forms and meanings. The semantic connection is not precise, since *giồng* refers to planting of trees, not to planting in general.

(9) The Vietnamese low register tone does not show the expected correspondence.

(h) Vietnamese *gi* = EMC **z**			
giã "thank"	謝 **ziar**^{h}	**sɦia:**ˋ	*tạ*
(i) Vietnamese *gi* = EMC **ɣ**(!)			
giền "edible greens"	莧 **ɣɛrn**^{h}/**ɣɛ:n**^{h}	**xɦja:n**ˋ	*hiện*
(j) Vietnamese *d* = EMC **t**			
dao "knife"	刀 **taw**	**taw**	*đao*
dai "belt"	帶 **taj**^{h}	**taj**ˋ	*đái*
(k) Vietnamese *v* = EMC **p**, **b** (**ß** in de Rhodes)			
vá "repair"	補 **pɔ**ˀ	**puă**ˊ	*bô*
vợ "wife"	婦 **buw**ˀ	**fɦuw**ˊ	*phụ*
vai "shoulder"	臂 **pjiă**^{h}	**pji**ˊ	*tý*
vế "thigh"	髀 { **bɛj**ˀ / **pjiă**ˀ / **pji**ˀ }	{ **pɦjiăj**ˊ / **pji**ˊ / **pji**ˊ }	*bê*
ví "compare"	比 **pji**ˀ	**pji**ˊ	*tý*
vuông "square"	方 **puɑŋ**	**fyɑŋ**	*phương*
vốn "capital"	本 **pən**ˀ	**pun**ˊ	*bản*
ván "board"	板 **parn**ˀ/**pɛ:n**ˀ	**pa:n**ˊ	*bản*
vách "wall"	壁 **pejk**	**pjiăjk**	*bích*
viết "write"	筆 **pit**	**pit**	*bât* "writing brush"

(Not included are words with Vietnamese *v* < ***w** standing for EMC **ɣw**, such as *vạ* "misfortune; penalty" from 禍 EMC **ɣwa**ˀ LMC **xɦwa**ˊ SV *hoạ*. These are of interest as providing evidence for Old Chinese ***w**.)

The possibility that some or all of these words had initial consonant clusters at the time they were borrowed into Vietnamese is of great interest but not easy to pursue further without additional information to enable one to determine the kind of clusters involved. Some of the words with Vietnamese *g* or *v* belonged in Grade II in the rhyme tables, so that, on other grounds, one would wish to reconstruct them with ***kr**- or ***pr**- in Old Chinese. These include the words for "widow", "corner", "take with chopsticks" "itch" and "board". In addition one can reconstruct ***kr**- in the word for "mirror" and ***pr**- in the word for "writing brush", which belong in Grade III in so-called "doubled" Grade III/IV finals (*chongniu*) (Pulleyblank 1962: 111–113). Still others belong in *xiesheng* series that show alternation between velars and **l**-, though the words themselves belong in Grade I rather than Grade II. These include *gói* "wrap" and *gác* "shelf, etc.". Compare 裸 EMC **lwa**ˀ "naked" and 落 EMC **lak** "fall." (The Sino-Vietnamese reading *loa* for "wrap" is probably a reading pronunciation derived from the structurally similar word "naked" and not significant historically.) On the other hand there is evidence that ***kr**- and ***pr**- gave *s* [ʂ] in Vietnamese (Maspero 1912:81). One possibility is that Chinese, like Tibetan, may have had ***rk**- ***rp**- as well as ***kr**- ***pr**-. One would still have to account for the fact that in Chinese loanwords Vietnamese has upper register tones corresponding to Middle Chinese **k**- and **p**-, whereas ***r**- was apparently responsible for the low register tones in the native Vietnamese words *gà* "chicken" and *gạo* "husked rice". This could be because ***rk** was a cluster in Chinese in which ***r** was devoiced by assimilation in contrast to Vietnamese ***rək**-. Such speculations are, unfortunately, not likely to be profitable in the absence of

further evidence on which to test one's hypotheses. There are also Grade II words borrowed into Vietnamese with regular *c* or *k* for Chinese **k** and *b* for Chinese **p**, e.g. *keo* "glue" from 膠 EMC **kɛːw** LMC **kjaːw** SV *giao*, *beo* "leopard" from 豹 EMC **pɛːwʰ** LMC **paːwˋ** SV *báo*, but these probably come from a later layer of borrowings, as indicated by the vowel correspondences, which are close to EMC.

Maspero gives a Mường dialect form *kă-čyưng* for the word for "bed". He puts it in parentheses because it is from a small vocabulary of the Hung dialect gathered by another scholar that differed somewhat from the material on the same dialect gathered by himself, but, assuming that it is genuine, it provides interesting evidence of another type of prefixing that may be involved. The *xiesheng* series in Chinese is of a type that contains both plain alveolar and retroflex sibilants, e.g. 戕 EMC **tsaŋ**, 將 EMC **tʂiaŋ**, 壯 EMC **tʂiaŋʰ**, etc. For reasons that I have discussed elsewhere, I wish to derive the alveolar sibilants from earlier palatals (Pulleyblank 1979, 1977–78). One might further hypothesize that the retroflexives were, at least in part, derived from these palatals through a preceding velar consonant: ***kc** > ***kʂ** > **tʂ**, etc. Compare the retroflextion that took place in Sanskrit in similar circumstances: **ks** > **kʂ**. One might then reconstruct the word for "bed" as ***kɟiaŋ**. This would, of course, not account for other cases where Vietnamese *gi* corresponds to Middle Chinese **ts** or **dz**.

Another word for which there may be direct evidence as to the nature of the cluster involved is *giương* "extend." This appears to be a doublet of *trang* "page," which is spelled *blang* in de Rhodes' dictionary. As noted above, *bl-* merged with *gi* in some dialects and with *tr* in others and the forms found in modern dictionaries vacillate between the two spellings. In the sense of "extend" neither **blương* nor *giương* is found in de Rhodes. But there can be little doubt that both it and *trang* "page" are derived from the same Chinese original. Labial connections are suggested for the phonetic 長 EMC **driaŋ** "long" by the *Shuowen* analysis of the character, which states that it has 亡 EMC **muaŋ** as a phonetic. Though this is not supported by the oracle bone graph, it may indicate something about the pronunciation in the Han period. A further point to be noted is that the word "long" has a "softened" initial in the Northwestern Min dialects studied by Norman. It is pronounced **loŋ** in Kienyang (Norman 1969: 315). The word "extend" is **tioŋ** in Kienyang, with the regular Min correspondence to EMC **tr**, but this may belong to a later stratum of borrowing from standard northern Chinese. This is the only point of contact that I have been able to find between the "softening" in Min and that in Vietnamese, though the phonetic processes involved seem to be similar.

The other cases in which Maspero claimed Chinese correspondences to Middle Vietnamese *bl-* are more uncertain, *blống* "plant trees" is discussed in footnote 6. *blỗ/tlỗ* "sprout from the ground; pierce: open up", modern *trỗ*, has some semantic overlap with 露 EMC **lɔʰ** "reveal" and has the correct tone correspondence but the vowel shows the correspondence we should expect for Sino-Vietnamese, rather than for an earlier loanword. There are difficulties about his comparisons with Middle Vietnamese *ml* and *tl* also.

As Haudricourt and others have pointed out, Vietnamese loanwords provide other evidence of Old Chinese initial consonant clusters, for example, when we

find Vietnamese *s*, implying earlier ***kr** or ***pr**, corresponding to Middle Chinese **l**, as in *sen* "lotus" 蓮 EMC **lɛn** LMC **liǎn** SV *liên*, *sức* "strength" 力 EMC **lɨk** LMC **liǎk** SV *lực*, *sáp* "wax" 蠟 EMC **lap** LMC **lap** SV *lạp*. With the last compare also *chạp* "twelfth month festival" 臘 EMC LMC **lap** SV *lạp*. The *xiesheng* connections provide little evidence for clusters in these cases. Only in the case of the word for "strength" is there some indirect evidence in the fact that 革 EMC **kɛrk/kɛːjk** is used as a loan character for 勒 EMC LMC **lək** "reins" in *Shijing* 178/1, 261/2 and 283.

It is not possible here to open up the whole question of the nature and structure of initial clusters in Old Chinese. I merely wish to draw attention to some of the evidence that must be taken into account if one is to reach a satisfactory solution to the problem.

3. "cotton"

Vietnamese *vai* has been mentioned above as an example of a word showing the "softening" of ***p**. It is especially interesting since it is a widespread culture word going back, in all probability, to Sanskrit *karpāsa* "cotton". This word has travelled westward as well as eastward, giving rise to Hebrew *karpas*, Greek *κάρπασος*, Latin *carbasus* and other forms. It has been much studied in the past. Pelliot discussed it at length in his *Notes on Marco Polo* (1959: 433–442) with references to earlier literature. The word is found all over Southeast Asia. Since it has no etymology in Sanskrit and is probably borrowed from a pre-Aryan language in India, one might suppose that the Southeast Asian forms come directly from this earlier source or from a cognate language in Southeast Asia itself. Pelliot argued that this was unlikely since almost all the Southeast Asian forms lack *-r-* in the first syllable and can be readily explained as based on a later Indian form such as Pali *kappāsa*. Among the forms he gives are Javanese, Malay, etc. *kāpas*, Cham *kapaḥ*, Bahnar *kopaiḥ*, Khmer *karpās* (probably representing Sanskritizing influence in that language).

The word is also found in Chinese in several bisyllabic forms: (a) *gúbèi* 古貝 (variant *jíbèi* 吉貝), as the name of a Southeast Asian or Indian product imported during the Southern dynasties (*Song shu* 97: 2381, year 430; *Nan Qi shu* 58: 1016, year 484; see Pelliot, *loc.cit.*, for detailed references to other occurrences; (2) *jiébèi* 劫貝, *jiébèisuō* 劫貝娑, *jiébōyú* 劫波育 in Buddhist texts. These forms have been discussed at length by Pelliot and there is no need to go over the whole question in detail. Two points of which he was unaware can, however, be added, which greatly simplify the problem of relating the Chinese forms to their Indian originals.

(1) The syllable *bèi* 貝 EMC **paj^h**, would still have been ***pas**, with a final **-s**, at the relevant period (Pulleyblank 1973, 1979). There is therefore no need to suppose a hypothetical Prakrit form **kappāī* < **kappāsī*, as Pelliot assumed.

(2) The syllable *gǔ* 古 EMC **kɔ** would have been pronounced ***kɑʔ** in the Han period (Pulleyblank 1962) and there is reason to believe that such a pronunciation survived in South China much later, even after the shift of ***-ɑ** to its EMC value **-ɔ** had occurred in the north. In northern usage words of this Old

Chinese rhyme category, which were normally used for transcribing foreign syllables in *-a* throughout the Han period, were replaced by words of the Middle Chinese *ge* 歌, **-ɑ** < ***-aj** < ***-al**, final (see footnote 2) from the third century onward. Thus, for Buddha, 佛陀 EMC **but-da** replaces 浮屠 EMC **buw-dɔ** < ***-dɑ**, the form that is found in secular texts of the Han period. The northern standard prevails for the most part in transcriptions coming from the Southern Dynasties, reflecting the importation of the northern literary language by the Eastern Jin court (Pulleyblank 1979). Occasional traces of the earlier usage are occasionally found, however, no doubt reflecting the vernacular, as opposed to the court language. Thus we find a reference to an embassy from the country of 蒲黃 EMC **bɔ-ɣwaŋ** under the year 449 in a text quoted in *Taiping yulan* 787.7b. This must be the same as the embassy from 婆皇 EMC **bɑ-ɣwaŋ** recorded for the same year in *Song shu* 97 (Pulleyblank 1962: 214). The survival of the old ***-ɑ** final in the southern vernacular was made possible by the fact that the Middle Chinese **-ɑ** final was still pronounced **-aj** in this dialect. We can thus reconstruct ***kɑˀ-pas** as the phonetic value of *gŭbèi* at the time it was adopted as a transcription of Pali *kappāsa* or a related Southeast Asian form. In Buddhist texts *jiébèi*, EMC **kɨăp-paj**^{h} must have been a northern transcription based on a similar Prakritic form.

Pelliot was also unaware of the possibility of connecting Vietnamese *vai* with the same family of Southeast Asian loanwords. Apart from the initial which has been explained above, the Vietnamese final, including the tone, shows a precisely parallel development to that of the syllable *bèi* in Chinese. The final **-l** that we find in Ruc **kupal** must be a secondary development in that language. Pelliot did note that the Vietnamese word had correspondences in Stieng *pahi*, Siamese *faai*, etc. The Siamese word is found in other Tai dialects (Li 1977: 40, 77, 287) with irregular tone correspondences. I must leave it to Tai specialists to decide whether it is a loanword or whether ***kp-** could have independently developed to **f-** in that language family.

References

The Chinese dynastic histories are cited in the new punctuated edition of the Zhonghua shuju, Peking, 1972–77.

Barker, Milton E. 1966. "Vietnamese-Muong tone correspondences", in Norman H. Zide, ed., *Studies in comparative Austroasiatic linguistics*. The Hague: Mouton. pp. 9–25.

——— 1968. "The phonemes of Mường", *Studies in Linguistics* 20, 59–62.

Barker, Muriel A. and Milton E. Barker. 1970. "Proto-Vietnamuong (Annamuong)", *Lingua* 24. 268–285.

de Rhodes, Alexandre. 1651. *Dictionarium annamiticum, lusitanum, et latinum*, Rome: Sacra Congregatio de Propaganda Fide.

Haudricourt, A. 1953. "La place du vietnamien dans les langues austroasia-

tiques" *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 49.122–128.
——— 1954a. "Comment reconstruire le chinois archaïque", *Word* 10. 351–364.
——— 1954b. "De l'origine des tons en vietnamien", *Journal Asiatique*. 242. 69–82.
——— 1965. "Les mutations consonantiques des occlusives initiales", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 60. 160–172.
Karlgren, Bernhard. 1954. "Compendium of phonetics in Ancient and Archaic Chinese", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 22. 211–367.
Li Fang-kuei. 1977. *A handbook of comparative Tai*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
Luo Changpei and Zhou Zumo. 1958. *Han Wei Jin Nanbeichao yunbu yanbian yanjiu*, vol. 1. Peking: Kexue chuban she.
Maspero, Henri. 1912. "Etudes sur la phonétique de la langue annamite, les initiales", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 12/1. 1–127.
Mineya Tōru. 1972. *Etsunan kanji no kenkyū* (Studies in the Sino-Vietnamese). Tokoy: Tōyō Bunkō.
Norman, Jerry. 1969. *The Kienyang dialect of Fukien*. Ph.D. thesis. University of California, Berkeley. Ann Arbor: University Microfilms.
Pelliot, Paul. 1959. *Notes on Marco Polo*. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve.
Pulleyblank, Edwin G. 1962. "The consonantal system of Old Chinese", *Asia Major* 9, 58–144 and 206–265.
——— 1965. "The transcription of Sanskrit *k* and *kh* in Chinese", *Asia Major* 11, 199–210.
——— 1970–71. "Late Middle Chinese", *Asia Major* 15, 197–239.
——— 1978a. "The nature of the Middle Chinese tones and their development of Early Mandarin", *Journal of Chinese Linguistics* 6, 173–207.
——— 1978b. "Linguistic evidence for the date of Han-shan", in Ronald C. Miao, ed., *Studies in Chinese poetry and poetics*, vol. 1. San Francisco: Chinese Materials Center, Inc. pp. 163–195.
——— 1979. "Some examples of colloquial pronunciation from the Southern Liang dynasty", in Wolfgang Bauer, ed., *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
——— 1977–78. "The final consonants of Old Chinese", *Monumenta Serica* 33: 180–206.
Shorto, Harry L. 1971. *A dictionary of the Mon inscriptions from the sixth to the sixteenth centuries*. London: Oxford University Press.
Taipingyulan. Reprint of the Zhonghua shuju, Peking. 1960.
Thompson, Laurence C. 1976. "Proto-Viet-Muong phonology", in Philip N. Jenner, Laurence C. Thompson and Stanley Starosta, ed., *Austroasiatic Studies*. Honolulu: The University Press of Hawaii. vol. 2, 1113–1203.
Wang Li. 1956. "Han Yue yu yanjiu", in *Hanyu shi lunwen ji*. Peking: Kexue chuban she. pp. 290–406.

TECHNIQUES DE RECUEILLEMENT, RELIGION ET PHILOSOPHIE: A PROPOS DU *JINGZUO* 靜坐 NEO-CONFUCEEN

PAR

JACQUES GERNET

Paul Demiéville qui se sentait en sympathie avec les penseurs chinois des 17e et 18e siècles avait pour préférés Zhang Xuecheng 章學誠, Dai Zhen 戴震 et Yuan Mei 袁枚. Mais il s'était intéressé aussi quelque peu à Yan Yuan 顏元 (1635–1704)[1], le premier qui osa rejeter en bloc toute la tradition néo-confucéenne, et c'est la figure de Yan Yuan que j'évoquerai ici en souvenir de celui qui fut mon bon maître.

Le solitaire de Boye était violent dans ses propos et ne s'embarrassait pas de nuances. Il n'admettait pas qu'il y eût des philosophes de profession, ni qu'on eût dévoyé depuis des siècles toute la jeunesse en lui enseignant à discourir sur le principe d'ordre (*li*), la nature humaine (*xing*), les décrets du Ciel (*tianming*) et autres fadaises. Les anciens n'en discutaient pas, et cependant ils étaient tous philosophes sans le savoir, car ils pratiquaient la philosophie en acte. Mais hélas, tout est devenu littérature. Dans une formule audacieuse, Yan Yuan disait qu'on avait "donné en pâture toute l'intelligence du monde à ce qu'on avait écrit depuis l'antiquité jusqu'à nos jours". Depuis les Qin et les Han, on n'avait cessé de s'éloigner des réalités. Les penseurs des Royaumes combattants, aux 5e–3e siècles avant notre ère, étaient encore en prise sur le réel; les lettrés des Han l'étaient déjà beaucoup moins; mais ceux des Song ont perdu définitivement tout contact avec lui. "Ils eurent l'idée d'un principe d'ordre extérieur aux choses, l'idée d'une culture extérieure à l'action. Pis encore, ils ont fait un amalgame du bouddhisme et du taoïsme avec les six Classiques, amenant ainsi tout le monde à errer et à divaguer ... Ils firent en sorte qu'il n'y eût plus dans les écoles un seul homme qui pût être utile par ses talents et que, dans toute l'administration de l'empire, on ne prît plus aucune mesure qui pût avoir quel-

(1) Cf. Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques*, p. 100–101 et *Annuaire du Collège de France, 1949–1950*, p. 188–189.

que efficacité"[2]

Ces paroles véhémentes nous mettent en garde contre la croyance simpliste à une "orthodoxie confucéenne": elles nous rappellent qu'à l'intérieur même de la tradition, il y eut place pour des remises en cause aussi radicales. Pas plus pour Yan Yuan que pour Martin Luther, il n'était question d'innover ni de rompre avec la tradition, mais bien au contraire de renouer avec elle, parce qu'on l'avait oubliée et méconnue.[3] L'argument principal de Yan Yuan est en effet que le confucianisme a été trahi par ceux qui se sont mêlés d'en discourir et corrompu par des apports étrangers qui étaient en contradiction avec son inspiration authentique. La défense de la bonne doctrine s'accompagne donc chez Yan Yuan, comme chez d'autres auteurs du début de l'époque mandchoue, de violentes attaques contre le bouddhisme et le taoïsme, considérés comme les principaux responsables de cette perversion. "Pour mettre de l'ordre dans le monde, écrit-il, il faut en éliminer quatre plaies: les compositions d'examen, les moines bouddhistes, les bonzes taoïstes et les prostituées."[4] Le thème du *Cunrenbian* 存人編 ("De la sauvegarde de l'homme") est que les religions ont détruit chez les hommes la bonne nature. Tous les maux que la Chine a connus depuis l'antiquité viennent des superstitions, de la peur, des croyances bouddhiques et taoïques, et aussi de ce qu' "on a appelé sagesse et vertu le fait de s'accroupir dans le calme les yeux fermés, de discourir de la nature céleste, de recueillir les entretiens de maîtres (*yulu* 語錄), d'annoter et de gloser les six Classiques et les quatre Livres." Yan Yuan confond dans la même réprobation religieux bouddhistes et taoïstes, croyants laïcs, adeptes des sectes populaires et "lettrés qui discourent sur la nature humaine et les décrets du Ciel": tels sont en effet ceux auxquels s'adresse l' "Appel aux égarés" (*Huanmitu* 喚迷塗) (1682) qui est l'un des trois textes réunis dans le *Cunrenbian*. Ce que Yan Yuan condamne avec le plus de passion, c'est ce mélange de quiétisme et de culture purement livresque qui avait été pendant si longtemps – et qui restera après lui – le mode de vie typique du lettré philosophe. Ceux qui ont restauré le confucianisme à partir de la fin des Tang sont ceux-là mêmes qui lui ont été le plus infidèles, car ils ont transformé en vains discours et en songes creux une doctrine qui ne visait qu'à la pratique et à l'action. Tous sont plus ou moins coupables: "Han Yu sous les Tang, les frères Cheng et Zhu Xi sous les Song, Wang Shouren sous les Ming, écrit Yan Yuan, sont glorifiés parmi les hommes les plus éminents de notre confucianisme. Mais chez tous se trouvent des passages où ils sont de connivence avec l'ennemi, où ils se sont laissés abuser par lui, où le vertueux Boyi et le brigand Zhi ont lié amitié, des passages enfin où ils s'attardent à se distraire avec les bandits ... Quant à Wang Shouren, plus nombreux encore sont les endroits de ses oeuvres où il est proche du *chan* ... Rien d'étonnant à

(2) Pour ces citations, voir Hou Wailu 侯外廬, *Zhongguo sixiang tongshi* 中國思想通史, V, p. 328 et 336.

(3) Cf. Jean Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, 1979, p. 49: "Les conflits confessionnels du XVI[e] siècle peuvent donc être regardés comme un heurt entre deux refus de nouveautés. Les uns voulaient bannir les scandaleuses additions papistes sous l'accumulation desquelles l'Eglise romaine avait progressivement enseveli la Bible. Les autres s'accrochaient au culte tel qu'ils l'avaient connu dans leur enfance et tel que leurs ancêtres l'avaient pratiqué. Tous regardaient vers le passé. Aucun n'aurait voulu être un novateur".

(4) Hou Wailu, *op. cit.*, V, 328.

ce qu'on trouve à notre époque, chez Lu Shanji 鹿善繼 (1575–1636), Sun Qifeng 孫奇逢 (1585–1675) et Du Yue 杜越 (1596–1682), la thèse de la sainteté égale des trois doctrines (confucianisme, bouddhisme et taoïsme)."[5] Comme disait Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682), "ce qu'on appelle aujourd'hui étude du principe d'ordre (*lixue* 理學, néo-confucianisme) n'est que quiétisme mystique à la mode *chan* (*chanxue* 禪學)."[6]

Ces réactions hostiles aux tendances livresques et quiétistes du néo-confucianisme ne sont pas entièrement nouvelles. Yan Yuan a des prédécesseurs et, parmi eux, Wang Tingxiang 王廷相 (1474–1544) qui critique ceux qui "cherchent à nourrir leur esprit en le vidant et en le purifiant" (*wei xu qing yi yang xin* 爲虛清以養心) et qui tout le jour restent assis bien droits, se tenant immobiles semblables à une matière brute et desséchée. Il critique aussi ceux qui discourent d'abondance à la recherche du savoir et étudient à fond les livres. Et il compare ceux qui se livrent aux exercices de recueillement destinés à vider et purifier l'esprit et qui n'ont du monde qu'une connaissance livresque à des hommes qui, ayant été élevés depuis leur naissance à l'écart des autres hommes et des choses de la vie, ne posséderaient qu'un savoir théorique. "Imaginons, dit-il, un homme qui apprendrait en chambre l'art de la navigation et qui se serait ainsi préparé entièrement en sachant comment on se sert du gouvernail, de la longue rame, des voiles, des cordages. Une fois dehors, s'il faisait l'essai de ses connaissances dans les flots emportés des rivières de montagne, le vent et les eaux lui ôteraient ses capacités et, à tout le moins, rapides et tourbillons troubleraient sa science. Ce serait miracle s'il s'en tirait. C'est qu'en effet on ne peut saisir parfaitement les dangers du vent et de l'eau et y répondre qu'après s'être familiarisé avec leur nature versatile. Les raisonnements dans le vide et les mesures faites en pensée ne suffisent pas à la maîtrise d'un art. Que serait-ce si notre homme devait affronter les flots des grands fleuves et l'immensité des mers? Mais en quoi ceux qui discourent d'abondance sans expérience réelle se distinguent-ils d'un homme qui apprendrait la navigation en chambre?"[7]

"Les anciens, écrit aussi Wang Tingxiang, avaient un enseignement par la pratique personnelle (*shenjiao* 身教). Les modernes n'ont plus recours qu'à la parole. Quels résultats espérer d'une telle méthode? Mais aux époques récentes, (on a fait mieux:) on enseigna à "purifier son esprit" (*qingxin* 清心), à "s'accroupir dans le calme" (*jingzuo*), à comprendre par illumination" (*jiewu* 解悟), procédés qui sont vagues et impuissants à apprendre réellement à raisonner, à développer son être moral et à se diriger dans la vie. Ils ne valent même pas un enseignement purement verbal."[8]

Culture livresque et tendances quiétistes, voilà qui s'accorde assez bien avec des traits qui sont devenus caractéristiques de la société chinoise à partir de la fin du 10e siècle: l'existence d'une assez nombreuse classe lettrée vivant de la rente foncière et disposant de grands loisirs, et le rôle capital du livre depuis l'essor de la xylographie. Le néo-confucianisme est évidemment lié aux transfor-

(5) Hou Wailu, *op. cit.*, V, p. 341 et 325.
(6) *Ibid.*, 329.
(7) *Wang Tingxiang zhexue xuanji* 王廷相哲學選集, Pékin, 1965, p. 179.
(8) *Ibid.*, 107.

mations sociales des 10e–11e siècles. Mais, s'étant constitué en réaction contre l'influence jusqu'alors prépondérante du bouddhisme, il lui a aussi beaucoup emprunté sans le vouloir. Comme chez les agnostiques occidentaux chez lesquels persistent des attitudes morales et des schèmes mentaux hérités du christianisme, les lettrés de l'époque des Song sont restés influencés à leur insu par les traditions quiétistes qui avaient imprégné pendant de longs siècles la pensée et la mentalité chinoises. L'usage qu'ils ont voulu faire d'un exercice de recueillement qui est de toute évidence d'origine bouddhique illustre bien cette combinaison d'emprunt et de rejet qui est typique du néo-confucianisme: le *jingzuo* 靜坐, accroupissement dans le calme ou recueillement accroupi, *quiet-sitting*,[9] est tout simplement, dans son principe, l'exercice de concentration auquel les moines recourent le plus fréquemment. "Accroupi dans le calme, les jambes croisées, écrit Zhu Xi,[10] les yeux doivent regarder le bout du nez. Il faut fixer son esprit sur la partie du corps qui est au-dessous du nombril. A la longue, on éprouvera une sensation de chaleur et on sentira peu à peu l'efficacité (de cette méthode)." Un texte japonais de la fin du 18e siècle qui cite ce passage des oeuvres de Zhu Xi ajoute ces précisions: "Dans l'accroupissement les jambes croisées, le pied droit doit reposer sur la cuisse gauche et le pied gauche sur la cuisse droite. Il ne faut pas avoir vêtement ou ceinture trop serrés. Ensuite, on posera la main gauche sur le pied gauche et la paume de la main droite sur la paume de la main gauche, le pouce de la main droite doit presser le pouce de la main gauche. Voilà la position accroupie (*jiafu* 跏趺). Une fois dans cette position, on doit se tenir bien droit, calme et concentré. Le visage doit être bien vertical et ne pencher ni en avant ni en arrière. La langue doit pendre à l'intérieur de la bouche. Lèvres et dents doivent être jointes. Une fois que la posture est correctement prise, les yeux regardant le bout du nez, l'esprit fixé sur la partie qui est sous le nombril, on ne doit absolument plus bouger. Voilà l'essentiel du *jingzuo*."[11]

(9) Le rôle du *jingzuo* chez les néo-confucéens d'époque Ming avait déjà attiré l'attention de Heinrich Busch, dans son excellent article "The Tung-lin Academy and Its Political and Philosophical Significance", *Monumenta Serica*, XIV, 1949–1955, p. 1–163. On doit signaler, plus récemment, les notes que W.T. De Bary a consacrées à cette pratique dans deux ouvrages publiés sous sa direction, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1975 (plus particulièrement p. 170–172), et *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning* (W.T. De Bary et Irene Bloom), même lieu de publication, 1979. On doit à M. Okada Takehiko 岡田武彦 un petit livre sur la distinction du *zuochan* et du *jingzuo*, *Zazen to seiza* 坐禪と靜坐, 1re édition 1965, rééd. Tokyo, 1972, p. 164. Rappelons aussi l'étude récente de M. Rodney Leon Taylor sur Gao Panlong, grand amateur de *jingzuo*, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: a Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562–1626)*, Scholars Press, American Academy of Religion Series, n° 22, Ann Arbor, 1978, p. 215 (plus particulièrement p. 77–88 et 197–201). Et, du même auteur, "Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's writing on Quiet-Sitting", *Journal of Chinese Philosophy*, VI, 2, juin 1979, p. 149–182.

(10) *Zhuzi wenji* 朱子文集 (ci-dessous WJ) 51, 8e réponse à Huang Zigeng 黄子耕. Il s'agit ici de l'emploi du *jingzuo* en cas de maladie. Cette pratique avait en effet des vertus curatives. Cf. ci-dessous p.300. Les propos de Zhu Xi relatifs au *jingzuo* ont été rassemblés au Japon par Yanagawa Kōgi (Takeyoshi?) 柳川剛義 dans un ouvrage intitulé *Shushi seiza setsu* 朱子靜坐說 (ci-dessous SSSZS), imprimé en 1714. Je dois d'avoir pu me référer à une copie de cet ouvrage à l'obligeance du Prof. Kenji Shimada 島田虔次.

(11) *Seiza gi* 靜坐儀, "Règles pour l'accroupissement dans le calme", précédé d'une préface d'Ariyama Osamu 有山統 intitulée *Seiza-kai jo* 靜坐會序 (1785) et suivi d'une postface datée de

Les explications de Zhu Xi ne laissent place à aucun doute: correctement pratiqué, le *jingzuo* ne se distingue pas des exercices de concentration des religieux bouddhiques. Il est vrai qu'on le pratique aussi, de façon plus libre, avec une seule jambe croisée et l'autre pendante – mais cette postion est aussi d'origine indienne –, que les yeux sont généralement grand ouverts ou fermés, alors que chez les bouddhistes les yeux sont mi-clos, et que les lettrés se livrent au *jingzuo* n'importe où, quand ils ont un moment de loisir, tandis que les moines pratiquent leurs exercices de concentration dans des salles spécialement aménagées à cette fin.[12] Mais il ne s'agit là que de différences de détail qui relèvent de la simple adaptation de traditions monastiques au monde laïc.[13] Et on notera qu'il n'est pas rare que certains lettrés se rendent dans les monastères bouddhiques pour y pratiquer le *jingzuo*. Gao Panlong 高攀龍 qui était pourtant un ennemi juré du bouddhisme et avait écrit contre cette doctrine une "Réfutation de l'hérésie", *Yiduan bian* 異端辨, se rend à l'hiver 1582 dans un monastère pour y pratiquer le *jingzuo*.[14] En 1598, il visite plusieurs monastères du Wulinshan avec quelques-uns de ses amis et ils y pratiquent le *jingzuo*, assis dans la position du lotus, les yeux clos, devant des bâtonnets d'encens allumés et dans un isolement total.[15] Mais on pourrait citer encore d'autres exemples.

Le *jingzuo* n'est pas seul en cause. Aspirants à la sagesse, c'est-à-dire au contrôle de soi, les néo-confucéens de l'époque des Song devaient trouver tout naturellement d'autres inspirations chez les moines, passés maîtres dans l'art de calmer le corps et l'esprit, de chasser les pensées importunes et d'éliminer les désirs. La régulation du souffle allait de pair avec l'accroupissement dans le calme et l'on sait que Zhu Xi a rédigé des conseils pratiques à ce sujet dans un opuscule intitulé *Tiaoxi zhen* 調息箴.[16] Les pratiques de macération, qui n'ont

1789. Une photocopie de cet opuscule, conservé à la Bibliothèque de l'Université de Kyôto, m'a été très obligeamment fournie par le Prof. Kenji Shimada.

La suite du texte porte sur un autre exercice qui doit être sans doute associé au *jingzuo* et qui porte le nom de "marche lente" (*huanbu* 緩步). Les mains jointes, debout, le regard porté sur le sol en avant de soi à environ un *xun* (2, 50m environ), on règle sa marche sur sa respiration. La distance entre pied gauche et pied droit doit être d'environ 5 *cun* (1, 50m). La face doit être droite. Il ne faut ni regarder derrière soi ou de côté, ni baisser ou lever la tête. Les pieds ne doivent pas frotter le sol. Il faut marcher posément, avancer régulièrement. Il suffit d'être calme et détendu. Voilà l'essentiel de la "marche lente".

(12) De Bary, *Unfolding*, p. 171–172.

(13) C'est pourquoi le *jingzuo* a aussi été pratiqué *assis*, les deux jambes pendantes. On sait que la position assise est devenue prédominante en Chine à partir de l'époque des Song, l'accroupissement s'étant maintenu comme position propre aux exercices religieux. Le *jingzuo* assis, réservé à des exercices de brève durée, représente donc une forme d'adaptation extrême aux besoins et aux usages de la vie laïque. Un petit livre traite de l'histoire de la chaise en Chine: C.P. FitzGerald, *Barbarian Beds: the Origin of the Chair in China*, Londres, 1965, xvii + 85 p., xvii pl.. Voir la critique de D. Holzman, "A propos de l'origine de la chaise en Chine", *T'oung Pao*, LIII, 4–5, 1967, p. 279–292. Marcel Mauss, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1936, 3–4, p. 271–293 (reproduit dans *Société et anthropologie*, Paris, 1950) écrivait qu'on pourrait diviser l'humanité en "humanité accroupie et humanité assise". A cette importante remarque, il faut ajouter qu'il y a différents modes d'accroupissement et des régions où positions assise et accroupie alternent suivant les contextes, comme dans le Japon contemporain.

(14) Taylor, *op. cit.*, 78–79.

(15) *Ibid.*, 181.

(16) Dans son journal personnel, Gao Panlong mentionne la régulation du souffle à l'année

guère encore été étudiées, ont pourtant joué elles aussi, semble-t-il, un rôle important chez les néo-confucéens, ou du moins dans certaines écoles. On les rencontre chez les premiers d'entre eux: Huang Zongxi rapporte que Hu Yuan 胡瑗 (953–1059), le maître de Cheng Yi 程頤, se rendit au Taishan avec deux compagnons pour y mener une vie d'ascète, s'infligeant des mortifications, mangeant une nourriture grossière et insipide et ne dormant pas de la nuit.[17] A la même époque, Xu Zhongxing 徐中行 mène une vie du même genre, "sans éventail en été, sans feu en hiver, sans oreiller la nuit". Il se construisit une cabane et, tout le jour, il y restait accroupi le tronc bien droit.[18] On croirait lire une biographie de moine.

Après Cheng Hao (1035–1085) qui "enseignait aux gens à s'accroupir dans le calme" et Cheng Yi (1033–1107) qui louait ceux qui pratiquaient le *jingzuo*, Luo Congyan 羅從彥 (1072–1135) et son disciple Li Tong 李侗 (1093–1163) qui fut le maître de Zhu Xi eurent largement recours au *jingzuo*. Luo Congyan admirait le bouddhisme pour l'ampleur de ses conceptions dont les lettrés ordinaires, pensait-il, étaient incapables d'avoir la moindre idée. Il regrettait seulement que le bouddhisme rompe toutes les relations sociales et se situe hors du monde. Il avait cependant été vivre en ermite au Luofu shan, la montagne sainte du Guangdong fréquentée aussi bien par les taoïstes que par les bouddhistes, afin d'y pratiquer le *jingzuo*, exercice qu'il aimait au plus haut point.[19] Quant à Li Tong, au commencement de ses études, il vécut en ermite et "purifiait son esprit en restant assis silencieusement afin d'éprouver ce que pouvait être l'état dans lequel plaisir, colère, tristesse et joie ne se sont pas encore produits. Et il comprit à la longue que cet état était le grand fondement de tout ce qu'il y a au monde."[20]

Ayant emprunté aux moines et ayant tant d'affinités avec eux, les lettrés néo-confucéens eurent à coeur de s'en démarquer le plus possible. Mais c'est aussi parce que beaucoup d'aspirants à la sagesse confondaient recueillement néo-confucéen avec *samâdhi* bouddhique, *jingzuo* et *zuochan*, que l'on trouve tant de mises en garde contre les déviations possibles, et tout particulièrement chez Zhu Xi: "beaucoup de ceux qui étudient tombent dans le *chan*", *xuezhe duo ruyu chan* 學者多入於禪.[21] Or le *jingzuo* ne doit pas être poussé trop loin et conduire à cette sorte de léthargie qui est recherchée par les moines: se livrer à la quiétude (*jing*), "ne signifie pas assurément qu'il faille s'y livrer exclusivement en éloignant toute affaire, en rompant tout rapport avec le monde qui nous

1600, mais témoigne en même temps de sa défiance à l'égard de cette pratique: on risque de s'y attacher. Cf. Taylor, *op. cit.*, p. 82.

(17) *Song Yuan xuean* 宋元學案 (ci-dessous SYXA), I, 25 (éd. Guoxue jiben congshu).

(18) *Ibid.*, 44. A une époque bien postérieure, Huang Wan 黃綰 eut dans sa jeunesse un maître qui recommandait de s'enfermer tout le jour dans sa bibliothèque sans nourriture, de se frapper les épaules avec une corde et de tenir un registre de ses bonnes et mauvaises pensées. *Mingdao bian* 明道編, chap. 2, cité par Hou Wailu, *Zhongguo sixiang tongshi*, IV B, 930. Mais ce n'est qu'un exemple parmi d'autres.

(19) SYXA, XXXIX, 59 et 60.

(20) *Ibid.*, 65.

(21) *Zhuzi yulei* 朱子語類 (ci-dessous YL), 115 (SSSZS, 35a). Sur l'hostilité de Zhu Xi au bouddhisme, voir Galen Eugene Sargent, *Tchou Hi contre le bouddhisme*, Paris, 1955, 157 p.

entoure, en fermant les yeux et en restant absolument immobile."[22] "Quand les bouddhistes ou les taoïstes parviennent à fixer (*ding* 定) (leur esprit), ils sont (comme) morts, tandis que nous autres, nous voulons atteindre à la maîtrise de notre esprit."[23] Le *jingzuo* contribue à clarifier les idées. Dans une réponse à Zhou Shenfu 周深父,[24] Zhu Xi déclare que si l'on veut lire avec profit, il faut d'abord recueillir son corps et son esprit (*shoushi shenxin* 收拾身心), car un esprit troublé et agité ne peut en aucune façon être en affinité avec le principe d'ordre universel (*yu daoli quan bu xiangjin* 與道理全不相近). Il conseille donc à Zhou Shenfu de s'enfermer chez lui et de s'y livrer au recueillement accroupi, le tronc bien droit, pendant dix à quinze jours avant de se remettre à la lecture. Zhou vérifiera alors par lui-même que ces mots ne sont pas vains.

Le *jingzuo* permet aussi à qui le pratique de retrouver et d'accroître sa faculté de mémorisation. "Jadis, rapporte Zhu Xi, maître Chen Lie 陳烈 s'affligeait de n'avoir pas de mémoire. Or, un jour, il lut le propos de Mencius qui dit qu'il n'y a pas d'autre méthode pour bien étudier que de recouvrer son esprit (littéralement: rechercher son esprit parti vagabonder, *qiu fangxin* 求放心).[25] Et il comprit soudain: "Je ne me recueille jamais. Comment pourrais-je donc me rappeler ce que je lis?" Là-dessus, il s'enferma chez lui et pratiqua le *jingzuo* pendant plus de cent jours afin de recouvrer son esprit. Ensuite, dès qu'il se mit à lire, il retint tout sans rien oublier."[26]

Dans un de ses propos, Zhu Xi évoque la mise en branle de ses pensées quand, dans sa jeunesse à Tongan, il entendait la nuit le son des cloches. Avant que le son du premier coup ne se soit éteint, son esprit se mettait à vagabonder, chaque pensée en entraînant une autre. Rien n'est plus néfaste que cette rêverie sans suite à laquelle notre esprit se laisse aller quand il est livré à lui-même. Pour bien étudier, il faut une totale application de l'esprit.[27] Or, le recueillement accroupi a pour principal avantage d'éliminer ce vagabondage des pensées et de préparer ainsi utilement à l'étude.

Pour Zhu Xi, il importe de rester constamment disponible au cours des exercices de recueillement, "sinon, il n'y aurait pas de différence avec la concentration de *chan* accroupi des bouddhistes."[28] Il doit y avoir alternance et équilibre entre périodes de recueillement et périodes d' activité, entre repos (recueillement), *jing* 靜, et mouvement (activité) *dong* 動, cette alternance étant le mode d'action du Ciel lui-même que le sage doit imiter. Mieux encore, il faut qu'il y ait "imprégnation réciproque du dedans et du dehors, du principal et de l'accessoire," c'est-à-dire qu'il ne doit pas y avoir de différence entre moments de recueillement et moments d'activité: un même calme intérieur fait de sérénité et de componction doit imprégner toute la vie du lettré-philosophe.[29] Tel semble

(22) WJ, 32 (SSSZS, 2b). Même genre de mise en garde dans WJ, 49, réponse à Chen Fuzhong 陳膚仲 (SSSZS, 17a): "Ce qu'on appelle culture de soi (*hanyang* 涵養) ne consiste nullement à fermer les paupières, clore les yeux et demeurer immobile comme une statue d'argile".

(23) YL, 12 (SSSZS, 38a-b).

(24) WJ, 63, réponse à Zhou Shenfu (SSSZS, 15b).

(25) *Mencius, Gaozi, shang*, 11.

(26) YL, 11 (SSSZS, 15b).

(27) YL, 104 (SSSZS, 17b-18a).

(28) WJ, 61, réponse à Lu Guangzu 魯光祖 (SSSZS, 7a).

(29) WJ, 39 (SSSZS, 7a), réponse à Fan Bochong 范伯崇. Cf. aussi, WJ, 45, réponse à Liao

bien être le sens de ce mot *jing* 敬, "révérence", qui eut un si grand succès dans le néo-confucianisme et dont on s'expliquerait mal le sens indépendamment des pratiques de recueillement.

Quand Zhou Dunyi disait que "l'essentiel était le calme" 主靜, il faut considérer ce mot de calme, explique Zhu Xi, comme un équivalent de "révérence" (*jing* 敬). En effet, Zhou Dunyi dit aussi: "On est calme, parce qu'on est sans désirs" (*wu yu* 無欲). Si l'on interprétait ce calme dans le sens d'une quiétude absolue, d'une indifférence totale, on pourrait craindre de verser dans le bouddhisme ou le taoïsme."[30]

Le *jingzuo* semble donc avoir pour fin principale de détendre, de calmer, de clarifier les idées, d'imprégner l'existence d'une attitude générale de gravité sereine. Il est mêlé aux activités quotidiennes de telle sorte que recueillement et action alternent de façon harmonieuse. Il n'aurait donc rien de commun avec les exercices de concentration ou de fixation de l'esprit (*samâdhi*) des moines bouddhiques. Dans une de ses notes au *Songyuan xuean* de Huang Zongxi, Quan Zuwang 全祖望 (1705–1755) insiste sur la différence radicale qui existe, d'après lui, entre le *jingzuo* néo-confucéen et les pratiques en usage dans les monastères: 'Ce que les Saints et les Sages appellent le *jingzuo*,[31] écrit-il, est une méthode pour maintenir fermement en soi le sentiment de révérence. Le but n'est pas, comme chez les bouddhistes et les taoïstes, de rompre avec la vie active. (Il faut) 'pratiquer le *jingzuo* quand on n'a rien à faire et répondre aux sollicitations extérieures quand une affaire vous appelle.' C'est pourquoi Cheng Hao restait accroupi le tronc bien droit pendant tout le jour mais, dès qu'il recevait un visiteur, il était toute amabilité. Cependant dans l'école du Jiangxi où on ne lit ni ne cherche à pénétrer les principes, où on se borne à rester tout le jour accroupi dans le silence à purifier son esprit, on observe très exactement les enseignements du bouddhisme. Le bouddhisme vise en effet à vider l'esprit de toute pensée afin de garder intacte la connaissance spirituelle que nous possédons de toute éternité."[32]

Il faut noter pourtant que le *jingzuo* aide à "voir le principe d'ordre universel": "Si dans les moments d'oisiveté où l'on ne lit pas, dit Zhu Xi, on s'accroupit dans le calme, cela a pour effet d'apaiser l'esprit, de régler le souffle et de faire voir, dans un éclaircissement progressif, le principe d'ordre universel."[33] Il faut noter aussi que Zhu Xi reconnut à la fin de sa vie l'importance primordiale du recueillement accroupi. N'y voyant plus que d'un oeil et fort mal, Zhu Xi consacra alors beaucoup de temps aux exercices de *jingzuo* et il se rendit compte qu'il avait jadis trop sacrifié à la lecture et que c'était là aussi un défaut, car, expliquait-il, si l'on veut être apte à répondre aux sollicitations de la vie, il faut d'abord pénétrer le principe d'ordre, distinguer jusqu'aux réalités les plus subtiles et analyser toutes les causes de trouble, et pour cela, rien de mieux que

Zihui 廖子晦 (SSSZS, 8b): la "révérence" doit être aussi bien dans le repos que dans le mouvement; et YL, 120, réponse à Chunsou 純叟 (SSSZS, 35b).

(30) YL, 94 (SSSZS, 19a-b).

(31) C'est façon de parler, car, comme le remarque un disciple de Zhu Xi, "il n'a jamais été question de cette pratique chez Confucius ni Mencius, ni antérieurement" (WJ, 55; SSSZS, 17b).

(32) SYXA, XVII, 68, p. 94, éd. Guoxue jiben congshu.

(33) YL, 11 (SSSZS, 13a): *xin ping, qi ding, jiande daoli jianci fenxiao* 心平氣定見得道理漸次分曉.

de "développer la quiétude et la transparence originelle de la substance de l'esprit" *hanyang de xindi benyuan xujing mingche* 涵養得心地本原虛靜明澈. Alors on ne se trompe plus. Zhu Xi estimait que Cheng Hao, en insistant sur l'importance capitale de l'état permanent de "révérence", et Zhou Dunyi dans de nombreux passages de ses oeuvres n'avaient rien voulu dire d'autre.[34]

Ce texte de Zhu Xi qui fait allusion à la substance ou, plus littéralement, au "sol" de l'esprit considéré comme parfaitement calme et limpide, montre bien que le *jingzuo* néo-confucéen conduisait à ce qu'on peut appeler très légitimement des expériences mystiques. Le *jingzuo* permet de *voir l'esprit* dans l'état où il se trouve avant que n'apparaissent volitions, pensées ou sentiments. De là sans doute, dès les commencements du néo-confucianisme, l'importante distinction entre *weifa* 未發 (état dans lequel l'activité mentale ne s'est pas encore manifestée) et *yifa* 已發 (état dans lequel cette activité s'est déjà manifestée).

Ce qui distingue sans doute les recueillements et les expériences mystiques des néo-confucéens de ceux des moines bouddhistes ou des religieux taoïstes est beaucoup moins une différence de nature qu'une différence de degré: les premiers parviennent, comme les moines, à "voir la substance de leur esprit" (les formules peuvent varier), mais ils ne poussent pas leurs expériences jusqu'au point de rupture avec le monde. Cependant, même les penseurs les plus fidèles aux conceptions de Zhu Xi ont dû faire de sérieux efforts pour parvenir à "réaliser le principe d'ordre" ou "voir la substance foncière de leur esprit." Rappelons le cas de Luo Rufang 羅汝芳 (1515–1588) qui, ayant lu dans sa jeunesse, en 1532, les écrits du néo-confucéen orthodoxe Xue Xuan 薛瑄 (1389–1464), décida de chasser de son esprit tous les désirs et toutes les pensées égoïstes. A cette fin, il alla vivre à la campagne en ermite dans un monastère bouddhique. Plaçant un miroir d'eau (*shuijing* 水鏡)[35] sur une table basse, il s'asseyait en face d'elle dans le silence et cherchait à faire en sorte que son esprit et le miroir d'eau ne se distinguent plus. Mais à la longue, il contracta un échauffement intérieur (*xinhuo* 心火) et fut finalement détourné de ces exercices par Yan Shannong 顏山農 (Yan Jun 鈞), philosophe de l'école de Taizhou qui le convainquit de leur inutilité en lui rappelant que, d'après Mencius, nous possédons en nous les germes de toutes les vertus et que "la nature céleste ne cesse de les produire et reproduire."[36]

On sait aussi l'importance qu'avaient le *jingzuo* et les expériences acquises grâce à lui chez Gao Panlong et ses disciples. Dans son *Guangyang zaji*, 廣陽雜記, Liu Xianting 劉獻廷 (1648–1695) évoque les séances collectives d'accroupissement dans le calme organisées dans une résidence de montagne par un nommé Gu Pei 顧培, *zi* Yunzi 昀滋, de Wuxi, ancien disciple de Tang Zhiqi 湯之錡 et grand admirateur des écrits de Gao Panlong. Lors de grandes assemblées de

(34) *Zhuzi bieji* 朱子別集 (SSSZS, 41b-42a). Cf. texte analogue in WJ, 46 (SSSZS, 37b).

(35) Il s'agit d'un récipient plein d'eau qui, parfaitement immobile, peut servir de miroir. P. Demiéville a montré l'extraordinaire récurrence du thème du miroir chez tous les mystiques, par delà les différences de civilisation. Cf. P. Demiéville, "Le miroir spirituel", *Sinologica*, I, 2, Bâle, 1947, p. 131–156; reproduit dans P. Demiéville, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, p. 131–156.

(36) *Mingru xuean* 明儒學案 (ci-dessous MRXA), éd. Sibu beiyao, Zhonghua shuju, XXXIV, 1a–2b.

printemps et d'automne, le temps y était partagé en explications des Classiques, exercices rituels, chants de poèmes et pratique du *jingzuo*. Deux amis de Liu Xianting se rendirent à l'une de ces assemblées, à la deuxième lune de l'an *gengwu* (1690). Gu Pei leur fixa un programme de sept jours et leur enseigna à rester accroupis silencieusement afin de réaliser en eux le principe d'ordre universel. L'un d'eux parvint confusément à le saisir, mais l'autre, épuisé par ces longues séances, tomba malade.[37]

Comme le remarque W.T.De Bary, ce sont les traditionalistes orthodoxes qui sont le plus attachés au *jingzuo*.[38] Cette pratique est en effet une garantie de discipline personnelle et de sérieux moral. Au contraire, l'école de Taizhou presque toute entière, parce qu'elle récuse toute contrainte comme nuisible à l'expression de la spontanéité, conçue comme la source de tout bien, a rejeté le *jingzuo*. De là, comme le remarque De Bary, une sorte de paradoxe: ce sont les plus radicaux des tenants de l'école de Taizhou, tel Li Zhi 李贄 (1527–1602) qui cependant raille les lettrés posant aux sages dans la position du *jingzuo*,[39] qui ont été qualifiés de "chanistes enragés", *kuangchan* 狂禪. Mais il n'y a rien là de contradictoire, puisque le *chan*, dans ses formes les plus radicales, celles de *chan* subitiste, condamne toutes les pratiques parce qu'elles peuvent être un objet d'attachement et relèvent du phénoménal. Il n'y a rien non plus d'étonnant à ce que les philosophes de l'académie Donglin 東林, au début du 17e siècle, aient réhabilité le *jingzuo* et lui aient accordé une importance capitale. C'est ce que l'on constate en particulier chez Gao Panlong. Le retour à cette pratique traduit une réaction contre le spontanéisme de l'école de Taizhou et les tendances au laisser-aller qui s'étaient manifestées au 16e siècle: c'est par un effort suivi que l'on parvient à la sagesse et à la sainteté; il n'est pas vrai qu'on y atteigne d'un seul coup, ni que tout homme soit un Yao ou un Shun qui s'ignore comme, pour les bouddhistes, tout homme est virtuellement un Buddha.

Les néo-confucéens de toutes tendances à l'exception de ceux de l'école de Taizhou[40] sont si fondamentalement opposés au bouddhisme en tant que doctrine anti-sociale qu'ils se cachent à eux-mêmes les analogies qui existent entre leurs conceptions et celles du bouddhisme, mais aussi le rôle central que jouent, aussi bien dans le néo-confucianisme que dans le bouddhisme, les pratiques de recueillement.

Dans une sorte de récit autobiographique, le philosophe cantonnais Chen Baisha 陳白沙 (Chen Xianzhang 獻章, 1428–1500) raconte les expériences de sa jeunesse. Enfermé chez lui, il avait passé plusieurs années à chercher la sagesse dans les livres, au point d'en oublier le sommeil et la nourriture. Mais ce fut en

(37) *Guangyang zaji*, éd. de Shanghai, 1957, p. 220–221.

(38) W.T. De Bary, *Unfolding*, p. 17.

(39) *Fenshu* 焚書, IV, 159, ed. de Pékin, 1961. Comme on l'avu, c'est un représentant de l'école de Taizhou qui avait détourné Luo Rufang de persévérer dans ses exercices de concentration.

(40) Il y avait eu déjà chez Wang Yangming une certaine désaffection à l'égard du *jingzuo*. Cf. W.T. De Bary, *loc. cit.*: "Wang Yang-ming, too, was trained in quiet-sitting and once recommanded it to his disciples. His decision later to deemphasize it marked a crucial turning point in the development of his own thought and practice. He has doubts about it as too passive and routine a procedure, likely to preempt the wider field of conscientious action in which "good-knowing" should be exercised".

vain. "Ce que je veux dire par ne pas y parvenir, écrit-il, c'est qu'il n'y avait pas jonction et emboîtement exact entre mon esprit et le principe d'ordre universel. J'ai donc abandonné cette quête épuisante et je me suis appliqué exclusivement aux exercices d'accroupissement dans le calme. A la longue, la substance de mon esprit s'est révélée à moi mystérieusement comme une chose tangible et immuable. J'éprouvai alors une parfaite aisance pour répondre à toutes les sollicitations de la vie et mes réactions étaient dans chaque cas conformes à mes désirs. C'était comme quand on guide un cheval par le mors. S'agissait-il de pénétrer le principe des choses ou d'étudier les enseignements de nos Saints, tout s'ordonnait parfaitement et semblait couler de source. Je fus alors décidément convaincu et je me dis que tout l'effort pour devenir un Saint consistait en cela-même. Tous ceux qui ont étudié ensuite auprès de moi, je leur ai appris à s'accroupir dans le calme."[41]

Chen Baisha est persuadé qu'il est fidèle aux enseignements de Confucius et de ses disciples. Il approuve Zhu Xi d'avoir mis en garde contre les dangers d'un excès de quiétisme et voit là une bonne façon de prévenir le mal avant qu'il ait pu se développer. Il suffit, estime-t-il, de bien mesurer ses forces: "Si on ne se laisse pas séduire par le *chan*, on peut accéder à la vraie compréhension en s'appliquant à la quiétude."[42] Il est scandalisé qu'on ose l'accuser de s'égarer dans le *chan*:

"On m'a averti, écrit-il, qu'il y avait des gens qui cherchaient à détruire ma réputation en disant que j'avais créé de mon propre chef une école qui se confondait finalement avec le *chan* ou, pis encore, que j'étais un déséquilibré qui entraînait les gens à penser tout de travers." Or, on ne peut bien observer les enseignements de Confucius que si l'on est sans désirs. "Quand on est sans désirs, dans l'inactivité, on est parfaitement indifférent, et dans l'action, on agit droitement. On peut alors apprendre à devenir un Saint. Quand on dit que j'ai créé de mon propre chef une école, n'est-ce pas de choses de ce genre qu'il s'agit? Le bouddhisme enseigne aux gens à s'accroupir dans le calme. Il dit que ceux qui ont été éveillés éveillent les autres. Je le dis aussi. La régulation des respirations (*tiaoxi* 調息) (pratique néo-confucéenne) est proche du compte des respirations (*shuxi* 數息) (pratique bouddhique). La concentration des forces (mentales) (*dingli* 定力) (pratique néo-confucéenne) a des ressemblances avec la concentration de *dhyâna* (*chanding* 禪定). Quand on dit que je m'égare dans le *chan*, n'est-ce pas de choses de ce genre qu'il s'agit?"[43]

Il apparaît parfaitement légitime à Chen Baisha de recourir à des pratiques de recueillement qui ne se distinguent guère que par leur nom de celles qui sont en usage dans les communautés bouddhiques. Tout le monde ne le fait-il pas? Il n'y a donc pas lieu de lui en faire grief. Quant à l'aspiration à chasser tous les désirs, elle est, elle aussi, commune à tous ceux qui se mêlent de philosophie (bien que Mencius et Confucius n'aient jamais parlé de supprimer les désirs, mais d'en avoir peu, *guayu* 寡欲).

L'exemple de Hu Zhi 胡直 (1517–1585)[44] montre à quel point thèmes néo-

(41) MRXA, V, 3a et 4a.
(42) MRXA, V, 5a.
(43) *Ibid.*, V, 4a.
(44) *Dictionary of Ming Biography*, p. 624–625.

confucéens et thèmes bouddhiques sont imbriqués dans les représentations relatives aux exercices de recueillement. Hu Zhi qui, depuis sa jeunesse était malade des poumons, crachait le sang[45] et souffrait d'insomnie, se met à pratiquer le *chan* à Shaozhou 韶州 (l'actuel Shaoguan 韶關 au Guangdong) sous la direction d'un nommé Deng Lu 鄧魯 afin de guérir de son mal. Deng Lu l'engage à participer à des séances collectives de recueillement, tantôt les jambes croisées sur la banquette, tantôt longuement accroupi sur une natte à même le sol. "A minuit, dit-il, nous allions dormir pour un moment et nous nous accroupissions de nouveau au chant du coq. L'avantage principal de cet exercice était de reposer l'esprit et de le débarrasser de toute pensée. Le résultat final, c'était que, grâce à lui, on voyait sa propre nature (*jian xing* 見性)." Hu Zhi rapporte qu'il eut tout d'abord, à l'état de veille et dans son sommeil, des impressions étranges qui disparurent progressivement au bout de trois à quatre mois. Puis, il parvint à un état de parfaite quiétude et eut alors soudain une illumination. Il réalisa parfaitement que "le Ciel, la Terre et les Dix mille êtres étaient tous la substance de son propre esprit." Il se sentit à partir de là beaucoup plus détendu et à son aise dans sa conduite de tous les jours. Son mal régressa et il retrouva le sommeil. Mais Deng Lu voulut l'engager plus avant, en lui expliquant qu'il ne pourrait guérir complètement que s'il poussait ses expériences jusqu'au bout et "sortait du cycle des renaissances et des morts" (*chu sheng si* 出生死). Hu Zhi cependant ne se laissa pas convaincre.[46] On dira peut-être que le cas de Hu Zhi est particulier: il passe en effet pour avoir été profondément influencé par le *chan* et le taoïsme. Mais ses expériences ne diffèrent pas fondamentalement de celles d'un néo-confucéen aussi orthodoxe et hostile au bouddhisme que Gao Panlong. En route pour Jieyang où il vient d'être relégué dans un petit poste administratif en 1594, Gao Panlong a une illumination subite qui lui fait réaliser l'unité du cosmos et l'engage dans une attitude de stoïcisme. C'est alors qu'il s'exclame: "C'est donc ainsi! En vérité, il n'y a rien. Dès que j'eus réalisé cela, dit-il, tout ce qui me ligotait jusqu'alors fut coupé et ce fut soudain comme si un poids de cent livres était tombé à terre d'un seul coup ou comme si un grand éclair avait inondé mon être de son illumination. Après cela, je me fondis entièrement dans la grande activité de transformation du cosmos et il n'y eut plus de séparation entre le Ciel et l'homme, entre l'intérieur et l'extérieur."[47]

La biographie de Fei Mi 費密 (1625–1701)[48] rédigée par son fils Fei Xihuang 錫璜 décrit de façon assez précise certaines expériences mystiques dues à la pratique du *jingzuo* et montre en même temps que le *jingzuo* ne se distingue pas

(45) La tuberculose semble avoir été une maladie assez répandue chez les lettrés chinois. Lu Shiyi 陸世儀 (1611–1672) raconte comment il parvint à guérir d'une tuberculose contractée à la suite d'études excessives en observant très strictement les trois règles de vie suivantes: ne pas se faire de souci, rester chaste, manger beaucoup. *Sibianlu jiyao* 思辨錄輯要, IX, 8a-b. On notera ici les effets thérapeutiques des exercices de recueillement.

(46) MRXA, XXII, 7a-b.

(47) *Dictionary of Ming Biography*, p. 703; R.L. Taylor, *op. cit.*, p. 128; W.T. De Bary, *Unfolding*, p. 182–183.

(48) Pour la biographie de Fei Mi, voir A.W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, p. 240.

en fait du *zuochan*. Fei Mi, Sichuanais chassé de chez lui comme beaucoup de ses compatriotes par l'invasion des troupes de Zhang Xianzhong s'était fixé dans la haute vallée de la Han, à Mianxian 沔 en 1653. Ayant appris que les frères Cheng encourageaient les gens à s'accroupir dans le calme, il voulut un jour de 1656 s'exercer à cette pratique. A cette fin, il entra au monastère Jingming 靜明寺 à la quatrième lune, afin de s'y livrer au recueillement accroupi mêlé aux moines. Au sixième ou septième jour, il n'était pas encore parvenu à se concentrer. Ayant décidé de persévérer et s'étant fixé un délai de cent jours, il y parvint au bout d'un peu plus d'un mois. A quelque temps de là, poursuivant ses exercices, il eut l'impression de voir les objets en double. Par exemple, si ses chaussures étaient devant la banquette de bois sur laquelle il était accroupi, elles étaient aussi dans son esprit. A la longue, il vit dans sa poitrine un cercle rouge qui grandit peu à peu, parvint jusqu'à la peau, puis disparut. Il se sentit alors dans une parfaite euphorie. Un soir, il entendit les cris des canards dans les fossés des remparts comme s'ils étaient séparés de lui par une cloison ou comme s'il avait été enfermé dans un sac de toile.[49] Au bout d'un long moment, la communication se rétablit soudain et le cri des canards ainsi que le bruit de l'eau pénétrèrent en lui avec une extrême acuité. Il eut encore par la suite bien d'autres impressions aussi étranges. Mais quand le délai de cent jours qu'il s'était fixé eut expiré, Fei Mi s'exclama: "Le *jingzuo* est un procédé de bouddhistes et de taoïstes. La philosophie de notre confucianisme tournée vers le réel (*shixue* 實學) ne peut consister en cela."[50]

Les expériences mystiques des néo-confucéens rappellent les illuminations des religieux bouddhiques. Mais il n'y a rien là d'inattendu, puisqu'ils ont recours les uns et les autres aux mêmes procédés de recueillement. Les impressions d'euphorie, de délivrance, de facilité extrême à tout comprendre, de fusion du moi et du monde semblent avoir été très fréquentes, mais aussi l'objectivation de l'esprit sous la forme d'un miroir circulaire comme dans l'illumination du maître Deqing l'une des rares qui nous soient décrite avec précision chez un religieux bouddhique:

"Un jour, écrit Deqing, après avoir avalé ma bouillie de riz, j'avais commencé mes déambulations quand, soudain, je m'arrêtai sans plus pouvoir sentir mon corps ni mon esprit. Il y avait là seulement quelque chose d'immense et de brillant, de parfaitement plein et silencieux comme un gigantesque miroir circulaire où se reflétaient les montagnes, les rivières et l'immense terre... A partir de ce moment, tout devint clair en moi et hors de moi, et ce que je voyais et entendais ne faisait plus obstacle (dans mon esprit). Tous mes anciens doutes et embarras avaient disparu."[51]

(49) Le son s'affaiblit: il peut tout aussi bien disparaître. C'est ce qui se produit lors d'une expérience du maître bouddhique Deqing 德淸. Cf. *Dictionary of Ming Biography*, p. 1272.

(50) *Feishi yishu sanzhong* 費氏遺書三種, *Wenzhong xiansheng jiazhuan* 文中先生家傳. D'après Hu Shi, le père de Fei Mi, Fei Jingyu 經虞 (1599–1671) et Fei Mi lui-même seraient les précurseurs de Yan Yuan 顏元 et de son école. Cf. *Hu Shi cunwen erji* 胡適存文二集, l, p. 75–138: 費經虞與費密——淸學的兩先驅者

(51) Pei-i Wu, "The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing", in De Bary, *Unfolding*, p. 79. Sur le thème du miroir, cf. P. Demiéville, *loc. cit*. Notons que ce n'est pas nécessairement au cours des exercices de recueillement que se produisent les illuminations: ce sont, de façon générale, ces exercices qui prédisposent aux expériences mystiques.

Mais revenons à Yan Yuan et à sa condamnation du quiétisme. Un passage de son *Appel aux égarés* dénonce le rôle néfaste des exercices de recueillement et des expériences mystiques qu'ils étaient censés procurer:

"On représentait jadis (chez les bouddhistes) ce phénomène mystérieux qu'est la réflexion de toutes choses par l'esprit en disant (qu'il était semblable au reflet des) "fleurs dans un miroir et (de la) lune dans l' eau." La conception que les lettrés des Song et des Ming se sont faite de la compréhension du Dao[52] était à peu près de ce genre. Je ne nie pas qu'on ne trouve cette thèse dans le bouddhisme et je ne nie pas non plus que les adeptes du bouddhisme ne parviennent (à cette expérience). Mais je déclare précisément que ce miroir d'eau qui reflète toutes choses est sans aucune utilité, de même que ces fleurs et cette lune qui représentent toutes les choses du monde sont sans aucune utilité. Ceux qui ne parviennent pas (à cette expérience) se torturent en vain la moitié de leur vie pour n'être que des chanistes ratés. Mais ceux qui malheureusement y parviennent s'abusent eux-mêmes plus profondément encore. Pourquoi cela? L'esprit humain est comme l'eau. Il suffit que l'eau soit parfaitement pure et calme, sans être troublée par la boue ni agitée par le vent ou par des pierres qu'on y jetterait pour qu'elle reflète toutes choses. Il n'est pas nécessaire que ce soit l'eau de fleuves célèbres ou celle de vastes étendues liquides: celle des ruisseaux et des fossés, des bols et des tasses y suffit. Si l'on s'applique sérieusement à s'accroupir dans le calme (*jingzuo*), sans être dérangé par aucune affaire et sans être troublé par aucune pensée adventice, on sera toujours capable de (faire que son esprit) reflète toutes choses comme fleurs dans un miroir et comme lune dans l'eau, et cela en quelques dizaines de jours si l'on est doué et en quatre ou cinq ans si on l'est moins. Si on parvient à ce résultat grâce à ces exercices, on en éprouvera une grande joie et l'on pensera qu'on a trouvé (l'absolu). (Dans cet état,) on a parfois des prémonitions, parfois on exerce sur les êtres une influence qui les conduit dans l'erreur et pour peu que les résultats répondent aux prédictions, les gens sont encore plus impressionnés secrètement et se laissent ainsi gagner par le respect.[53] Ils pensent qu'ils ont affaire à quelqu'un qui possède le Dao. Moi-même, avant 1668,[54] je me suis livré aux exercices de *jingzuo* d'après les recommandations des lettrés des Song et j'ai éprouvé assez bien ces impressions.[55] Aussi est-ce par mon expérience personnelle que je sais que ce phénomène est illusoire et qu'on ne peut rien fonder dessus. Comment y aurait-il entre ciel et terre des eaux qui ne s'écouleraient jamais et ne seraient jamais agitées, qui ne seraient pas mêlées de terre, de sable ou de boue, ni troublées par le vent ou des pierres? Or, à la moindre agitation, à la moindre impureté, plus une seule chose ne se reflète en elles. Aussi Guan Dao et Yang Sha, que j'ai cités dans la *Sauvegarde de l'étude,*[56] étaient-ils, une fois sortis de leurs

(52) *Wu dao* 悟道: il s'agit d'une compréhension par illumination, au sens du terme japonais *satori*.

(53) Traduction hypothétique.

(54) Du 26 mars 1668 date en effet le grand événement qui a provoqué une rupture totale dans la vie de Yan Yuan: c'est le jour où il a appris qu'il n'était pas le petit-fils de celui qu'il avait cru être son grand-père.

(55) Littéralement: j'ai goûté à cette saveur.

(56) *Cunxuebian* 存學編, chap. 2, 30e citation du *Xingling daquan* 性理大全. Voir la traduction

montagnes, semblables à tous les autres hommes. Le reflet de fleurs dans un miroir et de la lune dans l'eau ont sans doute de quoi occuper agréablement l'esprit et les yeux, mais ces reflets disparaissent dès que sont enlevés le miroir et l'eau. Ainsi, passer sa vie face à un miroir ou face à de l'eau, c'est sûrement se tromper soi-même toute sa vie. Et c'est une chose impossible que de vouloir s'éclairer grâce à ce reflet de lune ou de vouloir cueillir ces fleurs qui sont dans le miroir. Ainsi, plus on discute de ce principe de vacuité et de calme, plus on s'égare; plus on avance dans ces merveilleux exercices de vacuité et de calme, plus on se trompe.[57]"

En somme, si l'on en croit Yan Yuan, toute la tradition néo-confucéenne ne serait fondée que sur un exercice d'illusionisme.

Il est vrai que l'attitude de Yan Yuan est passionnelle, que ses jugements sont excessifs et sans nuances. Il est vrai que les conceptions philosophiques ont sensiblement varié suivant les écoles, que la tendance à chercher le principe d'ordre universel dans le quiétisme mystique a tendu à l'emporter sur la lecture et la réflexion à l'époque des Ming, et qu'il n'en était pas ainsi sous les Song. Les influences du bouddhisme et du taoïsme ont été plus ou moins fortes chez les penseurs néo-confucéens. Mais il est vrai aussi que la préoccupation d'un contrôle permanent de soi-même, la volonté d'éliminer impulsions et désirs, l'ambition de se dominer en toutes circonstances ont été un des objectifs essentiels des penseurs néo-confucéens. Sans doute sommes-nous trop accoutumés, sous l'influence des conceptions occidentales, à ne voir dans la philosphie que maniement des idées et exercice purement intellectuel: le rôle important que joue le *jingzuo* dans la tradition néo-confucéenne montre bien que la sagesse à laquelle aspirent les penseurs chinois fait intervenir toute la personne et que le corps n'y a pas moins de part que l'esprit. Quand certains modernes parlent de spiritualité à propos des penseurs néo-confucéens, il faut bien voir que cette "spiritualité" est bien différente de celle de l'Occident chrétien: il n'y a pas de modèle humain universel.

On ne saurait nier dans ce domaine la dette du néo-confucianisme à l'Inde et au bouddhisme: le monde indien a cette particularité très remarquable d'avoir mis au point tout un ensemble de techniques qui permettent d'atteindre à des états de recueillement plus ou moins profonds. Il a fait preuve dans cette matière d'un extrême raffinement, distingué différents types et degrés de recueillements, codifié l'ensemble des procédés qui permettaient d'y atteindre, édifié sur cette base des cosmologies. Or, cette voie quiétiste qui a été si bien explorée en Inde ne l'a guère été au contraire dans le monde judéo-chrétien. Pour les mystiques chrétiens, le recueillement n'est qu'un état inférieur, un simple stade sur le chemin de l'extase; c'est l'extase, union de l'âme avec Dieu,

de Mansfied Freeman, Yen Yuan, *Preservation of Learning*, Monumenta Serica, Los Angeles, 1972, p. 126–127.

(57) *Cunren bian* 存人編, *Dier huan* 第二喚. Mansfield Freeman, op. cit., p. 26–28. La même critique du *jingzuo* et des expériences auxquelles il donne lieu est reprise dans le *Cunxuebian*, au passage cité dans la note précédente.

qui est le but auquel ils tendent et qu'ils atteignent par des procédés le plus souvent empiriques, chacun faisant pour son compte ses propres expériences. L'extase est conçue comme l'aboutissement d'une lutte entre l'âme qui veut s'unir à Dieu et le corps qui la retient prisonnière. Etymologiquement, elle est "action d'être hors de soi." C'est un effort violent, une crise après laquelle le sujet tombe dans un état de prostration et n'éprouve plus que dégoût pour la vie de tous les jours. Pour y atteindre, "il faut d'abord faire souffrir le corps, ... briser sa puissance, et cela par l'abstinence, l'insomnie, la recherche des actes laids, dégoûtants, comme celui de Mme Guyon avalant un crachat trouvé sur le parquet de sa maison."[58] "La venue de Dieu est si brutale que la chair ne peut y résister". Elle s'accompagne de mouvements et d'attitudes qui traduisent une extrême tension: "Toutes ces immobilités cadavériques, ces soupirs et ces gestes désordonnés qui sont les manifestations externes de l'extase, sont très souvent objets de scandale."[59]

La différence est éclatante avec la décontraction parfaite et le calme profond que les pratiques de recueillement indiennes permettent d'atteindre. Mais la différence n'est pas seulement dans les attitudes corporelles: réactions psychophysiologiques et représentations mentales sont liées. Si le chrétien en extase mime le combat de l'âme et du corps, l'union de l'âme avec Dieu, les exercices de recueillement à la façon indienne visent à atteindre le tréfonds de l'esprit, à réaliser la fusion de l'être dans un absolu qui est par-delà toutes distinctions. Dans les recueillements les plus profonds, il n'y a plus, à proprement parler, de *sujet*. Il ne saurait donc y avoir non plus âme et corps ni, a fortiori, combat de l'une contre l'autre. Le moi et le monde ne font qu'un. Alors que l'extase est tension extrême, combat dramatique, le recueillement est conçu comme un retour au calme originel. Il permet à ceux qui en ont acquis la maîtrise d'atteindre au fond d'eux-mêmes l'être universel.

Par l'intermédiaire du bouddhisme, les pays d'Extrême-Orient ont hérité de l'essentiel des techniques de recueillement indiennes et des conceptions qui étaient liées à ces techniques. Une synthèse s'est opérée avec des traditions locales plus anciennes. Cela devait être de grande conséquence pour l'histoire intellectuelle de la Chine et des pays d'influence chinoise. Dans un premier temps, ce fut la synthèse du *dhyâna*, ou yoga bouddhique, avec les traditions du *Xuanxue* 玄學 taoïsant et, plus tard, sous les Song, celle des traditions bouddhiques, taoïstes et confucéennes dans le *Daoxue* 道學 néo-confucéen.

Dans son étude sur le thème du miroir spirituel, Paul Demiéville cite un passage du *Huainanzi* 淮南子 où l'on trouve une des thèses fondamentales du néo-confucianisme:

"L'homme est quiet (*jing* 靜) de naissance; c'est la nature qu'il tient du Ciel. Sous l'influence des choses, le mouvement (*dong* 動) se produit en lui; c'est là une détérioration de sa nature. Son esprit répond aux choses qui se présentent, et ainsi sa connaissance entre en mouvement. Celle-ci le met en contact avec les choses, et ainsi naissent en lui l'amour et la haine, qui font prendre corps aux choses; et la connaissance, attirée vers l'extérieur, ne peut plus revenir à elle-même. C'est ainsi qu'est détruit en lui l'Ordre Céleste (*tianli* 天理). Ceux

(58) Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, Armand Colin, 1931, p. 51.
(59) *Ibid.*, p. 77.

qui sont initiés au Dao n'échangent pas le Céleste contre l'humain."[60]

Pour atteindre à la sagesse, il suffit donc de retrouver le calme originel de sa nature céleste. L'esprit est souillé par les pensées réfléchies et égoïstes. Il faut donc le débarrasser de ses impuretés pour qu' apparaisse sa vraie nature. On voit alors sa nature, *kan xing* 看性, on voit la substance foncière de l'esprit, *xin zhi ti* 心之體. Telles sont les conceptions qu'on trouve aussi bien dans le *chan* gradualiste, celui qui est représenté par l'école du Nord de Shenxiu 神秀 (mort en 706), que dans le néo-confucianisme le plus orthodoxe.

Chez Zhu Xi, le recours permanent à la lecture des Classiques et à la réflexion morale appliquée à la vie de tous les jours devait ramener sans cesse l'apprenti philosophe à un juste milieu entre le calme des sens et de l'esprit obtenu par les exercices de recueillement et la présence au monde. Le but était sans doute, dans le principe, bien différent de celui des bouddhistes, car la voie bouddhique vise à rompre toute attache avec un monde qui est conçu comme illusoire et comme le simple produit du *karma*. Mais l'état de "révérence" permanente auquel font allusion les néo-confucéens des 11e et 12e siècles, ce calme intérieur et ce recueillement qui doivent imprégner tous les actes de la vie quotidienne font songer à l' "oraison perpétuelle" des religieux bouddhistes. Quand Zhu Xi dit que "le calme doit être l'hôte (le principal) et l'action l'invitée (l'accessoire)" *jing wei zhu, dong wei ke* 靜爲主動爲客,[61] il n'est pas, contrairement à ce qu'il pense, si éloigné des conceptions des sectes du *chan* où le travail alterne avec les exercices de concentration. De même, Gao Panlong n'est pas si éloigné des bouddhistes qu'il le croit quand il déclare qu' "il suffit de la moindre pensée ou de la moindre intention pour que notre vraie nature n'apparaisse plus," ou quand il dit qu'il ne faut pas non plus s'attacher au non-attachement qui, à son tour, peut devenir cause d'attachement.[62] Son *wushi* 無適 "pas d'objectif," son *wushi* 無事 "pas d'affaire" sont-ils si différents du *wunian* 無念 "pas de pensée" des maîtres de *chan*?

Mais le lien de ces conceptions avec la pratique concrète du *jingzuo* paraît évident. L'idée qu'il existe une substance foncière et véritable de l'esprit qui serait pureté et calme absolus semble être à la fois suggérée et confirmée par les expériences faites au cours des exercices de recueillement. Et si la formule suivant laquelle "le Ciel, la Terre et les Dix mille êtres ne forment qu'un tout" *tiandi wanwu yiti* 天地萬物一體 a rencontré un tel succès dans le néo-confucianisme, c'est sans doute parce que les exercices de recueillement permettaient d'appréhender l'unité substantielle du moi et du monde et parce qu'ils en apportaient une preuve apparemment irréfutable.

(60) *Huainanzi*, I, 5a, éd. Sibu congkan. Traduction P. Demiéville, *op. cit.*, p. 119–120; *Choix d'études bouddhiques*, p. 138–139. Texte parallèle dans *Liji*, *Yueji* I, 11.

(61) YL, 12 (SSSZS, 2a).

(62) R.L. Taylor, *op. cit.*, p. 84 et 86.

La dernière partie de cet article a été développée dans une communication à la Conférence internationale de sinologie qui s'est tenue à Taipei du 15 au17 août 1980.

EST-IL NATUREL D'AIMER LES ÉTUDES?

PAR

DONALD HOLZMAN

> On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la Société humaine... il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage.
>
> Voltaire, Lettre à J.-J. Rousseau datée du 30 août 1755

Les anciens taoïstes sont connus pour leur mépris de la civilisation et leur désir de retourner à un Age d'or primitif ou même à un chaos primordial. Là, l'homme vivait libéré des entraves de la civilisation et même de celles de la pensée discursive dans un genre de stupeur mystique, uni à l'absolu, le *dao*. Aussi la philosophie que les anciens taoïstes ont élaborée comporte-t-elle un rejet de tout ce qui relève de la culture et en particulier des études telles qu'elles ont été conçues par les confucianistes: "Cessez les études, et vous vivrez heureux," nous dit Laozi (Ch. 20). La position des "pères" du taoïsme, Zhuangzi et Laozi, est une position extrême, mais il reste un curieux échange de vues sur ce problème qui nous montre qu'au moins un penseur chinois au Moyen Age acceptait les positions taoïstes au pied de la lettre, et c'est cet échange que je voudrais traduire ici.

Il s'agit d'un très court essai par un homme presque inconnu par ailleurs, et une critique un peu plus longue de cet essai par le grand penseur Ji (ou Xi) Kang 嵇康 (223–262 ap. J.-C.).[1] L'auteur du petit essai s'appelle Zhang Miao 張邈 (*zi* Shuliao 叔遼).[2] Tout ce qu'on sait de lui se trouve dans le commentaire

(1) Cf. D. Holzman, *La vie et la pensée de Hi K'ang*, Leiden, 1957. La meilleure édition de l'oeuvre de Ji Kang est celle de Dai Mingyang 戴明揚, *Ji Kang ji jiaozhu*, Pékin, 1962, et toutes mes références seront à cette édition.

(2) Il semble qu'il avait un homonyme dans le pays de Shu nommé Zhang Shuliao; cf. Kano Naosada, "Go Kan matsu no sesô to Hashoku no dôkô", in *Tôyôshi kenkyû* (Kyoto) 15, 3 (1957), p. 296 et note 40.

du *Sanguo zhi* 11, p. 354 (de l'édition de Pékin, 1975). On y apprend qu'il est l'auteur de l'essai que nous allons lire, que cet essai se trouve dans l'œuvre de Ji Kang, qu'il était un homme profond et insondable, et qu'il est mort au début de l'ère Yuankang (291–300) avant de pouvoir assumer son dernier poste comme préfet de Chengyang (dans le Shandong actuel). Le titre de l'essai de Zhang Miao est "Il est naturel d'aimer les études" et à lui seul ce titre montre qu'il s'agit d'une polémique anti-taoïste. Son raisonnement dans l'essai n'est pas facile à suivre. Il tente de montrer que la civilisation qui remplace la barbarie primitive est tout aussi "naturelle" que cette barbarie, et que nos sentiments répondent aussi "naturellement" aux faits de culture (cuisine et musique raffinées, rituel du deuil, etc.) qu'aux faits de la culture primitive. Il termine son essai en présentant une analogie: notre préférence pour la lumière sur l'obscurité est elle aussi naturelle, et cette préférence, par une comparaison non déclarée en tant de mots, mais rendue claire dans la réponse de Ji Kang,[3] est transposée sur le plan de l'amour des études dans les dernières phrases où il semble assimiler les études à la lumière et l'ignorance à l'obscurité.

La critique de Ji Kang est plus longue, plus logique, mieux écrite et, il faut l'admettre, assez près des sources taoïstes pour paraître presque banale. En bon taoïste, Ji Kang chante les louanges de l'Age d'or primitif[4] et insiste que ce n'était qu'à ce stade du développement humain que l'homme était véritablement "naturel". La multiplication des textes du canon et des philosophes et la création d'un mandarinat font que l'homme n'agit plus que par calcul. La partie la plus originale de cette critique se trouve sans doute dans le passage où Ji Kang fait une distinction logique entre les vérités "nécessaires" et "contingentes."[5] Les passages où il se moque des écoles et des récitations des confucianistes sont, toujours en restant dans la tradition des pères du taoïsme, assez bien tournés.

Ji Kang se montre ici, comme dans le reste de son oeuvre, un fidèle interprète de la philosophie taoïste. Il semble avoir été tellement épris de la recherche de l'immortalité, tellement ferme dans ce qu'on ne peut qu'appeler sa croyance religieuse, qu'il refuse d'admettre que l'attitude taoïste qu'il prône ici est en fait intenable, que l'étude, quelque soit les abus qu'on en ait fait, est sûrement propre à l'homme.

Notre maître, Paul Demiéville, à qui ce volume est dédié, et qui a passé tant d'années à étudier le taoïsme, était loin de partager leur dédain des études. Je me demande même s'il ne s'était occupé du taoïsme que par esprit de contradiction, cette philosophie étant aux antipodes de la sienne. Il m'a dit maintes fois, pendant sa dernière maladie, qu'il n'aimait pas le taoïsme, auquel il préférait de loin le bouddhisme.

(3) L'essai de Zhang Miao a peut-être été abrégé, ce qui expliquerait la difficulté qu'on a à le suivre.

(4) J. Lévi, "Le mythe de l'Age d'or et les théories de l'évolution en Chine ancienne", in *L'homme* (Paris, 1978), pp. 73–103, dit que "la vie des premiers mortels" chez Zhuangzi "n'est pas présentée sous un jour particulièrement rose", mais le seul passage qu'il cite (de Zhuangzi 29, dans la traduction de Wieger) ne me semble pas probant.

(5) Signalé par Hou Wailu *et al.*, *Zhongguo sixiang tongshi* 3 (Pékin, 1957), p. 185.

Il est naturel d'aimer les études

par Zhang Miao

La joie et la colère, la tristesse et le bonheur, l'amour et la haine, le désir et la crainte font partie des sentiments humains.[6] Quand nous obtenons ce que nous souhaitons, nous ressentons de la joie; quand nous subissons une offense nous ressentons de la colère; une séparation nous rend triste; l'écoute d'une harmonie nous rend heureux. Nous aimons ceux que nous engendrons et que nous élevons; nous haïssons ce qui va à l'encontre de nos goûts. Quand nous avons faim nous désirons manger; sous l'oppression nous ressentons la crainte. Ces huit émotions, nous les ressentons sans les apprendre: il s'agit de sentiments naturels, comme je le dis [dans le titre] de mon essai.

Les premiers hommes mangeaient la viande crue et malodorante, non transformée [par le feu]; ils buvaient le sang et mâchaient la peau avec les poils pour remplir leurs [estomacs] vides.[7] Quand ils se mirent à chauffer [ces viandes] sur un feu bien réglé,[8] et à en faire des ragoûts assaisonnés d'oranges parfumées, ils trouvèrent sans aucun doute ces mets bons, bien que ce fût la première fois qu'ils les goûtassent, parce que [cette façon de préparer la nourriture] convient à notre palais.

[Les premiers hommes], pour se réjouir quand ils étaient heureux, faisaient de la musique en frappant avec des bâtons de terre sur des tambours d'argile, tapotant sur leur ventre en chantonnant, esquissant des pas de danse:[9] voilà bien la musique à l'état brut. Quand ils y ajoutèrent des instruments de musique à vent et à cordes et y joignirent des plumes et des queues de yak [que les danseurs portaient], ils y trouvèrent sans aucun doute du plaisir, bien que ce fût la première fois qu'ils entendissent [cette musique], parce qu'elle trouve un écho dans notre cœur.

Les hommes, à leur naissance, sont francs et directs,[10] vivent en société sans avoir reçu d'instruction: quand il réagissent spontanément aux stimulations extérieures, les huit sentiments se manifestent forcément. Quand ils sont joyeux, ils veulent sans aucun doute faire des dons [aux responsables de leur joie]; quand ils sont en colère, ils veulent sans aucun doute châtier [ceux qui provoquent leur colère]. Mais, sans griffes ni dents pour imposer leur autorité,

(6) Cf. *Li ji*, "Li yun", Couvreur, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (Paris, 1950) 1, p. 516, qui ne comporte que sept sentiments, le sentiment de "bonheur", *le* 樂, n'y figurant pas. Le bonheur semble en effet faire double emploi ici avec le sentiment de "joie", *xi* 喜. Ce huitième sentiment est sans doute ajouté simplement pour que l'auteur puisse diviser les sentiments en deux groupes de quatre mots.

(7) Ces phrases font allusion à *Han Feizi* 19 (Ch. 49), p. 1040 (Chen Qiyou, *Han Feizi jishi*, Pékin, 1962, traduction W.K. Liao, *The complete works of Han Fei Tzu* 2, Londres, 1959, p. 275), et au *Li ji*, "Li yun", Couvreur 1, p. 504.

(8) *Li ji*, "Yue ling", Couvreur 1, p. 401.

(9) Ces phrases comprennent des allusions au *Li ji*, Couvreur 1, p. 503, et 2, p. 114.

(10) Cf. *Lun yu* 6, 17.

sans titres ni récompenses pour distribuer convenablement leurs largesses, ils n'ont rien à présenter à ceux qu'ils aiment, et aucun moyen de se défaire de ceux qu'ils haïssent....[11] C'est en [nous appuyant sur] une canne de bambou et en [portant] des chaussures de paille que nous exprimons notre douleur [pendant nos deuils]; en [construisant] des fossés et en [choisissant] des situations escarpées que nous chassons la crainte [d'être envahi par l'ennemi]; en [utilisant des arcs faits] de corde et de bois et [des flèches faites de] métal pointu que nous donnons libre cours à notre indignation [contre nos ennemis]; en faisant fructifier nos richesses et en faisant croître nos possessions que nous pouvons distribuer nos biens. Quel homme pourvu de sentiments ne serait pas heureux et souriant, le cœur à l'aise [ayant pu ainsi exprimer ses sentiments]? Qu'aurait-il encore besoin de manger du fiel ou des cafards ou raffoler des lis des marais en cornichon![12]

D'autre part, on s'assied pendant le jour et on se couche la nuit, travaillant quand il fait clair et se reposant quand il fait noir: ce sont-là des règles immuables de la Voie céleste que l'homme est habitué à suivre. Quand, dans une pièce obscure, nous voyons la lumière d'un flambeau de chènevotte, notre visage s'illumine de bonheur sans qu'on nous ait appris à l'apprécier. Ce n'est pas la lumière du soleil qui brillait auparavant sur la porte vermeil, ou celle de l'aube qui reluira encore qui puissent amoindrir notre joie [de voir la lumière du flambeau].[13] Mais à combien plus forte raison nos sentiments se transformeront-ils en joie et serons-nous éclairés quand, après l'obscurité de la longue nuit, nous pourrons nous exposer à la lumière du soleil!

Ainsi, à mon avis, nos sentiments réagissent directement et d'eux-mêmes à des stimulations, même si celles-ci sont d'ordre accessoire, secondaire.[14] Et même si vous tenez les Six Arts[15] pour [une collection] de confuses beautés, et le renom et le profit pour tromperies hétéroclites, si l'on se mettait à étudier par calcul, vous n'enlèveriez rien au fait qu'il y a un goût naturel chez l'homme [pour les études].

(11) Les quatre caractères qui figurent dans le texte ici, 有言之曰, me semblent déplacés. On pourrait traduire: "Il a été dit". Luxun, *Ji Kang ji* (Hong Kong, 1974), croit qu'il faut lire 古言傳: "Des paroles anciennes disent", ce qui ne convient pas mieux (cf. Dai Mingyang, p. 257).

(12) Ici Zhang Miao semble vouloir se moquer des penchants bien connus de Ji Kang pour la recherche de l'immortalité. Dai Mingyang cite le *Shennong bencao* quant aux pouvoirs régénérateurs du "fiel de dragons" et des "cafards" et des "taons" (ou des "taons" tout court). Les cornichons des lis des marais (acores) auraient été un des plats préférés du roi Wen des Zhou (*Han Feizi jishi* 16 (Ch. 39), p. 882), mais Confucius dut "se boucher le nez pour pouvoir en avaler" (*Lüshi chunqiu* 14, p. 154, de l'édition Zhuzi jicheng, Shanghai, 1954).

(13) Ces phrases ne sont pas claires et les variantes (qui indiquent une corruption textuelle) ne nous aident pas.

(14) Nos réactions sentimentales vis-à-vis des faits de culture (la cuisine raffinée, la musique savante, etc.) sont aussi directes et "naturelles" que celles que nous ressentons vis-à-vis des besoin physiologiques (la faim, le bien-être, etc.).

(15) C'est-à-dire, les Six livres canoniques, les *Yi*, *Li*, *Yue*, *Shi*, *Shu* et *Chunqiu*.

Critique de l'essai "Il est naturel d'aimer les études"

par Ji Kang

Les hommes, par nature, aiment la sécurité et détestent le danger; ils aiment le repos et détestent la fatigue. Ainsi leurs souhaits sont réalisés quand ils ne sont pas dérangés, et leurs ambitions satisfaites quand ils ne sont pas opprimés. Dans le passé, pendant le Grand Chaos primitif et avant que la Grande Simplicité fût entamée,[16] le souverain, en haut, ne connaissait pas l'écriture et le peuple, en bas, ne se disputait pas. Les êtres gardaient leur intégrité et suivaient l'ordre naturel: tous étaient satisfaits. Quand ils avaient mangé à leur faim, ils allaient dormir paisiblement; quand ils avaient faim, ils cherchaient à se nourrir. Heureux, ils se tapotaient le ventre, inconscients de vivre dans le monde de la Vertu Parfaite. Vivant ainsi, comment auraient-ils connu les règles de la bienveillance et du devoir, ou les textes du rituel ou de la loi?

C'est quand les Hommes parfaits n'existèrent plus et que la Grande Voie entra en décadence que l'on créa l'écriture pour pouvoir transmettre ses idées. On distingua des groupes d'êtres, pour qu'ils soient divisés en espèces; on établit la bienveillance et le devoir pour ligoter leur cœur. On délimita les noms et les lots de chacun pour les étiqueter, et on encouragea les études et enseigna la culture pour donner des airs merveilleux à la doctrine. C'est pour cela que les Six Livres canoniques pullulèrent, que les Cent Ecoles fleurirent brillamment, ce qui ouvrit la route à la gloire et au profit [puisque les postes dans la fonction publique ne furent donnés qu'aux hommes ayant une connaissance approfondie de ces textes]. Les hommes s'élançaient à bride abattue sur cette route sans se rendre compte de ce qu'ils faisaient. Comme des oiseaux qui tiennent à leur vie mangeront les graines dans un jardin cultivé, les hommes qui cherchent la sécurité suivront à contre-cœur les us communs. Ils tiennent pinceaux et tablettes de bambou [sur lesquelles ils écrivent] parce que [le métier de fonctionnaire-lettré] leur donne des loisirs; ils accumulent des études et expliquent les livres canoniques au lieu de se livrer aux travaux des champs. Ainsi on ne se met à étudier que parce que l'on se trouve dans la gêne,[17] et l'on étudie pour atteindre à la gloire. C'est par calcul qu'on se met à apprendre, et, à force[18] d'apprendre, les goûts se forment: il y a un semblant de naturel ici, et c'est seulement ce semblant qui vous fait dire que [ces études] sont naturelles.

Remontons aux origines. Les principes directeurs des Six livres canoniques sont de réprimer et de guider; [mais] l'homme, par sa nature, est heureux quand il peut suivre ses désirs. Si on le réprime et le guide, on éloigne l'homme de ce qu'il souhaite; si on le laisse suivre ses désirs, il atteint le naturel. S'il en est ainsi, pour atteindre le naturel, on ne suivra pas les Six livres canoniques qui répriment et guident; au fond, pour garder intacte sa nature humaine, on n'a

(16) Selon la cosmogonie taoïste telle qu'elle a été développée par les penseurs des Han.

(17) Il y a un écho de *Lun yu* 16, 9, ici, mais le sens Ji Kang donne au passage est différent.

(18) Je suis ici, comme dans la plupart des cas, le manuscrit du Congshu tang, 以 pour le 而 des textes courants.

que faire des rituels et des règlements qui contrarient les passions. Nous savons donc avec certitude que la bienveillance et le devoir sont contre l'ordre naturel et qu'ils ne sont pas d'une importance cruciale dans la préservation de notre intégrité, que la probité et la déférence sont produites par la lutte entre les hommes [dans le monde déchu] et qu'elles ne tirent pas leur origine du naturel. Nous pouvons en déduire que les oiseaux ne détruisent pas [les liens qui les unissent à leur espèce] pour chercher à être apprivoisés par les hommes; les animaux ne [quittent pas][19] leur troupeaux pour chercher à être nourris par les hommes. Et la vraie nature de l'homme correspondra tout à fait au naturel quand il n'y aura pas d'activité dirigée ... entiché des études du rituel [?].

Vous dites encore, dans votre essai, en parlant de bons plats et de mets rares, "ils trouvèrent sans aucun doute ces mets bons, bien que ce fût la première fois qu'ils les goûtassent, parce que [cette façon de préparer la nourriture] convient à notre palais." Et, quand, se trouvant dans une pièce obscure, "on voit la lumière d'un flambeau de chènevotte," on a le cœur heureux sans avoir appris [à apprécier la lumière]. "A combien plus forte raison nos sentiments se transforment-ils en joie et serons-nous éclairés quand, après l'obscurité de la longue nuit, nous pourrons nous exposer à la lumière du soleil!" "Nos sentiments réagissent directement, et d'eux-mêmes, à des stimulations, même si celles-ci sont d'ordre accessoire, secondaire ... ce qui n'enlève rien au fait qu'il est naturel d'aimer" les études.

Voici ma critique: Les goûts dans la bouche ou des douleurs ou démangeaisons sur le corps sont produites en présence de corps étrangers; ils apparaissent en réaction à quelque chose. Point n'est besoin d'étudier pour pouvoir les ressentir, ni d'emprunter d'un autre pour les expérimenter. Ce sont des vérités nécessaires au sujet desquelles je n'ai rien à redire. Or, vous voulez utiliser cette vérité nécessaire comme une analogie pour le goût des études qui est une contingence. Je crains que votre discussion ne soit fallacieuse, et qu'elle traite en fait des études d'une façon tout à fait partielle.[20]

Or, vous érigez les Six livres canoniques en norme; vous exaltez la bienveillance et le devoir comme vos principes directeurs; vous vous conduisez selon les règles établies; l'enseignement pour vous, c'est le lait maternel. Quand vous suivez la route [que vous avez tracée], vous réussissez, mais si vous vous en écartez, alors vous vous trouvez bloqué. Quand vous laissez aller votre coeur et vous regardez aussi loin qu'il est possible de voir, vous ne voyez rien au-delà [de ces limites que vous vous êtes tracées]. Vous vous démenez à longueur d'année, mais vos pensées ne quittent pas la place qui vous est prescrite. Vous vous rassemblez, tous gens d'un même groupe, et vous discutez – et ce sont les études que vous chérissez par-dessus tout. Vous extrayez des citations des documents que vous tenez à la main, faisant balancer votre tête de haut en bas en soupirant. C'est une gloire pour vous de graver ces paroles dans votre cœur. C'est unique-

(19) Il y a sûrement corruption textuelle ici et dans les phrases qui suivent; les mots entre crochets sont ajoutés par moi-même.

(20) Ce passage n'est pas très clair et Dai Mingyang suggère une correction textuelle: 米 pour le 粟 du texte reçu. Sa discussion est très intéressante, citant surtout des passages du *Chunqiu fanlu* et le *Lunheng*, mais non seulement elle ne se base sur aucune édition ou manuscrit, mais elle introduit des idées étrangères au passage en question.

ment à cause de cela que vous dites que les Six livres canoniques sont le soleil et que de ne pas étudier est comme d'être plongé dans la longue nuit.

Si, maintenant, je vous dis que je tiens vos salles de cours pour des cabanes mortuaires [où l'on entrepose des cadavres avant de les enterrer],[21] que je considère la récitation de textes par cœur comme un langage de revenants, les Six livres canoniques comme remplis de mauvaises herbes, la bienveillance et le devoir comme une pourriture puante, que, quand je lis des textes, j'ai les yeux qui brûlent, que faire des révérences me rend bossu, porter des vêtements de cour me donne des crampes et parler des codes du rituel me donne mal aux dents, que je mettrais [volontiers] tout cela ensemble pour le jeter aux orties et que je repartirais à zéro avec toutes les créatures de l'univers, vous comprendrez que [votre philosophie] sera toujours déficiente, même si vous aimez les études sans vous lasser. Ainsi le fait de ne pas avoir étudié ne vous plonge pas forcément dans une "longue nuit," et les Six livres canoniques ne sont pas forcément "le soleil."

Comme dit l'adage: "Un mendiant n'a pas honte [de servir] un vétérinaire."[22] Si vous viviez dans la haute antiquité, quand le gouvernement se passait d'écriture, quand on pouvait trouver la sécurité sans faire des études et satisfaire ses ambitions sans se fatiguer, alors que chercheriez-vous dans les Six livres canoniques et que voudriez-vous faire avec la bienveillance et le devoir? Ainsi on peut dire qu'il est bel et bien vrai que ceux qui étudient aujourd'hui le font par calcul. Si l'on agit après avoir calculé, alors sa réaction n'est pas naturelle. Je crains que tout ce que vous dites ne décrive que des lis des marais en cornichon!

(21) Le mot "cours", 講, ne se trouve pas dans toutes les éditions, et le manuscrit du Congshu tang donne "clarté", 明. Ce dernier caractère est une lecture possible, mais moins bonne, à mon avis, que celle que j'ai adoptée. "Cabane mortuaire" traduit *bingshe* 丙舍 qui veut dire aussi "bâtiment de troisième catégorie dans un palais". Le sens de "cabane mortuaire" est un sens moderne, mais on trouve ces caractères avec ce sens dans une inscription du grand calligraphe Zhong You (151–230), reproduite dans Yan Kejun, *Quan Sanguo wen* 24, p. 10a, exceptionnellement sans indication de source (les autres inscriptions de Zhong You se trouvent dans le *Chunhua ge tie* 2, pp. 18–19, de l'édition Congshu jicheng).

(22) *Liezi* 8, traduction A.C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (Londres, 1960), p. 179. Le mendiant est d'un rang social inférieur à celui d'un vétérinaire; la situation sociale d'un homme étant ainsi relative, on n'aura pas de mal de vivre illettré, anonyme et oisif dans le paradis perdu décrit par la suite.

ROYAL REBELS

BY

A.F.P. HULSEWÉ

Abbreviations.

HFHD H.H. Dubs a.o., *History of the Former Han dynasty*, 3 vols. (Baltimore, Waverly Press, 1938, 1944, 1955).

HHSCC Wang Hsien-ch'ien, *Hou-Han shu chi chieh*, 王先謙, 後漢書集解 (Ch'ang-sha, 1923; reduced facsimile reprint by the Yi-wen 藝文 publishers, Taipei, 1955).

HSPC Wang Hsien-ch'ien, *Han shu pu chu* 漢書補注 (Ch'ang-sha, 1900; reduced facsimile reprint by the Yi-wen publishers, Taipei, 1955).

Kamada Kamada Shigeo, *Shin-Kan seiji seido no kenkyū*, 鎌田重雄, 秦漢政治制度の研究 (Tokyo, Gakujutsu shinkōkai, 1962).

Mh Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien* (Paris, Ernest Leroux, 1895–1905; orig. in 5 vols.; republished with a supplementary volume: Paris, Adrien Maisonneuve, 1969).

RHL A.F.P. Hulsewé. *Remnants of Han law* (Leiden, Brill, 1955).

SC Takigawa Kametarō, *Shiki kaichū kōshō*, 瀧川龜太郎, 史記會注考證 (Tokyo, 1934; reprinted in Taipei).

Watson Burton Watson, *Records of the Grand Historian of China translated from the* Shih chi *of Ssu-ma Ch'ien* (New York and London, Columbia University Press, 1961), 2 vols.

More than a century ago T.T.Meadows published his famous study on the T'ai-p'ing under the title *The Chinese and their rebellions*,[1] laying particular stress on the strength of the large popular movements throughout Chinese history. A hundred years later, Mao Tse-tung was to value these movements as the moving force in Chinese history[2] and during several years these were extensively studied

(1) Originally published in 1856.
(2) *Selected works* (New York, International Publishers, 1955), vol. 2, p. 76.

by Chinese historians.[3] In this paper, however, I shall not discuss the popular movements under the Han dynasty, but rather the rebellions fomented by the opposite stratum of the social structure, namely by the kings. The reason why I have chosen to discuss these royal rebellions is because of the consequences for the history of the Han empire; at the same time, also some aspects of Han law will become clearer. The number of such royal rebellions—or of plots that were not realised – is not inconsiderable, but, as already noted by Shen Chia-pen, "the lawsuits for plotting rebellion were most numerous during the Western – i.e. Former – Han."[4] Why this was so, may become apparent in the following pages.

The Western term "rebellion" implies resistance against an established regime, and so does the Chinese term *fan*, 反 "to turn (against)." Now the use of this term *fan* in an historical text depends to a certain extent on the attitude of the historian, that is to say in those cases where he uses it in the descriptive parts of his work where he is not quoting documents and which may therefore be taken to reflect his own views. If he is favourably inclined towards the authorities in power, he will call any action undertaken against them "rebellion"; if he is not, he will use a more neutral term like "rising." In this way, the latter word, i.e. *ch'i* 起, is used by Han authors for the revolt against the Ch'in, whereas movements directed against the Han are called *fan*.[5] Besides *fan* we also find the term *mou* 謀 *fan*, "to plot rebellion," but curiously enough, the two terms are used indiscriminately, for we find the same action described as *fan* in one passage and as *mou fan* in another.[6]

Although the expressions *fan* and *mou fan* occur frequently in our texts, we do not possess a contemporary explanation of these terms. In the T'ang code the meaning of the concept "rebellion" is clearly set out,[7] but in the extant fragments of the Ch'in and Han laws no such stipulation has been preserved.[8] That stipulations concerning rebellion existed is clear from the single Han legal rule on this point which we happen to possess; there they are mentioned as *fanfa* 反法.

(3) James P. Harrison, *The Communists and Chinese peasant rebellions; a study in the rewriting of Chinese history* (New York, Atheneum, 1968).

(4) Shen Chia-pen (1840-1913), *Han lü chih i* 沈家本, 漢律摭遺 (reduced anastatic reprint by the Taiwan Commercial Press, Jen-jen wen-k'u 人人文庫, no. 特 451-453, 1976), 3.1b.

(5) Cf. note 100 on p. 115 of my contribution to the volume edited by Professor Albert Feuerwerker, *History in Communist China* (Cambridge, Mass, M.I.T. Press, 1968).

(6) E.g. the rebellion of Liu Hsing-chü, king of Chi-pei, in 177 B.C. is called *fan* in an imperial edict, but *mou fan* in the summary of the clan register; see *HSPC* 4.12a, *HFHD* I, p. 248, *SC* 10.26, *Mh* II, p. 470, and *HSPC* 14.7a (*SC* 18.30 is defective). – For *mou*, "to plot", see *RHL*, p. 265.

(7) *T'ang lü su-i* 唐律疏議 (Shanghai Commercial Press, Wan-yu wen-k'u edition) I, 1.15 and III, 17.40; in the second passage *fan* and *mou fan* are equated.

(8) In view of the fact that during the law reform under the Wei in A.D. 234 the old Han *chü lü* 具律 was placed at the beginning of the code and renamed *hsing ming* 刑名 (*ku chi tsui li i wei hsing ming* 故集罪例以爲刑名, *Chin shu* 30.10b in the T'ung-wen edition; Uchida Tomoo, ed., *Yakuchū Chūkoku rekidai keihōshi*, 内田智雄, 譯注中國歷代刑法志 (Tokyo, Sōbunsha, 1964), p. 99), the Ch'in-Han *chü-lü* may have contained such a stipulation. Unfortunately, the single extant quotation of the *chü-lü* (*Chin shu* 30.11a, Uchida, *op. cit.*, p. 104; see *RHL*, p. 34, no. 6) sheds no light on this point, nor do the recently discovered Ch'in laws.

Throughout the history of the Chinese empire, rebellion was one of the crimes considered as heinous; in Han times the qualification of such heinous crimes was *ta ni pu* (or *wu*) *tao*, 大逆不(無)道 "greatly refractory and impious". These crimes also included "uttering imprecations against the emperor", "deceiving the emperor", parricide and matricide, etc.[9]

The single rule just mentioned stipulates that "according to the rules concerning rebellion" persons who had joined rebels and had raised troops were to be "executed together with their relatives."[10] From actual examples we know that this punishment was applied to the leaders themselves.[11] If the full rigour of the law was used (which seems to have been comparatively rare) the chief culprit was only killed after having been horribly mutilated; his flesh was then made into pickled mince-meat and sent to the feudal lords to serve as a warning. His "three groups of relatives," i.e. his parents, his wives and children, and his brothers and sisters, and theoretically also his grandparents and grandchildren, were beheaded.[12] Sometimes he was cut in two at the waist.[13] whereas his relatives were made government slaves or banished,[14] sometimes to the confines of the empire.[15] Exceptionally the enslaved relatives were amnestied; this happened to persons involved in the rebellion of the seven states in 153 B.C. who were liberated in 140 B.C.[16] In this case these persons were freed because of a special edict; it seems unlikely that such slaves profited from general amnesties which occasionally even included persons condemned or under adjuciation for rebellion.[17]

The number of persons who were co-adjudicated could be considerable. The largest number mentioned is "several tens of thousands of the clique (of the kings of Huai-nan and Heng-shan)" who were killed late in 123 B.C.[18] It is impossible to arrive at exact figures on this point, because the texts usually mention only the names of prominent persons who were executed, whereas many lower officials and commoners who had actively or passively supported the rebels were also punished. This last point is clear from several edicts which mention people who had been "led astray," and which order that they were

(9) See *RHL*, pp. 156–204, and the study by Professor Ōba Osamu 大庭脩 in *Tōhō gakuhō* 27 (Kyoto, 1956).

(10) *HSPC* 66.4b: *i fan fa tsu*, 以反法族.

(11) E.g. in the cases of P'eng Yüeh and Han Hsin; see *HSPC* IB.16b and 18b, *HFHD* I, pp. 128 and 132, *SC* 8.79, *Mh* II, p. 395; *HSPC* 34.19a, *SC* 91.12; *HSPC* 34.13a, *SC* 92.39, Watson I, pp. 195 and 231.

(12) *HSPC* 23.17b, *RHL*, pp. 112–121 and 341.

(13) See *RHL* pp. 111 and 158, and Nunome Chōfū, "Kan-ritsu taikeika no shiron – rekkō no shikei wo megutte", 布目潮渢, 漢律體系化の試論 – 列侯の死刑をめぐつて, in *Tōhō gakuhō* 27 (Kyoto, 1956), pp. 117–140, esp. p. 123 sq.

(14) See *RHL*, p. 132 sq.

(15) E.g. to Lung-lo prefecture (*HSPC* 18.11a) in Tun-huang commandery (*HSPC* 28BI. 19b), or to the Ho-p'u commandery (*HSPC* 12.1b, *HFHD* III, p. 62) in southwestern Kuangtung (see Michael Loewe, *Records of Han administration* (Cambridge, University Press, 1967) I, pp. 178–179, no. 31).

(16) *HSPC* 6.2b, *HFHD* 11, p. 29.

(17) *RHL*, p. 244.

(18) *HSPC* 6.13a, *HFHD* II, p. 58 (not in *HSPC* 44).

not to be prosecuted.[19]

The search for the relations and household members of rebels was strict and unrelenting; it extended all over the empire. This is shown by a circular of 52 B.C. recently found in the Edsin-gol defence lines, in the distant North-West.[20] It was addressed to all regional authorities and demanded the arrest of two female slaves. One had belonged to the household of a king who had committed suicide quite recently, in 54 B.C.,[21] but the other had been the slave of a princess, executed for rebellious activities nearly thirty years earlier, in 80 B.C.[22]

To the rule that the relatives of the perpetrator of a heinous crime were co-adjudicated, there existed an exception. This is formulated in a rule quoted by emperor Wu in 123 B.C.: "As regards feudal lords, for each his state is taken as the base; they are not warranted to be co-adjudicated," *chu-hou ko i ch'i kuo wei pen; pu tang hsiang tso* 諸侯各以其國爲本不當相坐.[23] Unfortunately, there hardly exists any material to show how this rule worked in actual practice, except in the passage where it is quoted: in 123 B.C. the king of Heng-shan was not to be co-adjudicated for the rebellious plots of his brother, the king of Huai-nan.[24] Other evidence is scarce, as well as contradictory. Whereas other sons and daughters were executed when the same king of Heng-shan's plots had been discovered,[25] one son, Liu Kuang or Kuang-chih 廣 (置), seems to have been left untouched in his noble fief Chung-i 終弋.[26]

Likewise unclear is the case of the sons of the king of Kuang-ling who had committed suicide in 54 B.C., having been accused of uttering imprecations against the emperor.[27] Now the Han history[28] says that "the Son of Heaven by an act of grace amnestied all the king's sons; they were made commoners." But as one of them held a fief[29] there evidently was no application of emperor Wu's rule. On the other hand, two grandsons of the king remained in undisturbed possession of their kingdom and their fief.[30] It is to be noted that the kingdom of

(19) E.g. *HSPC* 4.12a (177 B.C.); 5.4b (154 B.C.); 8.10b (66 B.C.); *HFHD* I, pp. 248, 314; II, p. 226.

(20) See Ch'u Shih-pin, " '*Kan-lu* erh nien ch'eng-hsiang yü-shih lü-ling' k'ao-shu", 初仕賓, 「甘露二年丞相御史律令」考述, in *Kaogu* 1980/2, pp. 179–184 (the term *lu-ling* in the title is a misnomer).

(21) *HSPC* 8.20b, *HFHD* II, p. 253.

(22) *HSPC* 7.6b–7a, *HFHD* II, pp. 146–147, 165–166; cf. Michael Loewe, *Crisis and conflict in Han China, 104 B.C.-A.D. 9* (London, George Allen and Unwin, 1974), p. 74 sq.

(23) *HSPC* 44.13b, *SC* 118.37–38, Watson II, p. 358. – For the rendering of *tang* 當 as "to be warranted" see *RHL*, pp. 80–81 and 401, note 261.

(24) *HSPC, SC*, Watson *loc. cit.*

(25) *HSPC* 44.16b, *SC* 118.45, Watson II, pp. 391–392.

(26) *HSPC* 15A.47a, *SC* 21.45, *Mh* III, p. 183, no. 127. Liu Kuang (-chih) eventually lost his fief, but only in 112 B.C., because the gold he had presented on the occasion of the Eighth Month Fermented Wine Sacrifice was below standard (on this point see *HFHD* II, p. 126 sq.). Some Chinese scholars have doubted the reliability of the notice in *HSPC* 15.

(27) *HSPC* 8.20a, *HFHD* II, p. 253; *HSPC* 14.20b; 63.17a.

(28) *HSPC* 63.17a.

(29) Liu Tseng 曾, noble of P'ing-ch'ü 平曲; *HSPC* 15B.5a.

(30) Liu Hung 弘, king of Kao-mi, and Liu An-kuo 安國, noble of Ch'ao-yang 朝陽; *HSPC* 14.21a; 15B.5a.

Kuang-ling, which had been abolished, was restored in 47 B.C. by emperor Yüan and that the original heir-apparent was installed as king; it was probably at the same time that the deposed noble was again invested in his former fief.[31] No further details are available to explain this reversal. This as all the more striking when we observe that two ennobled sons of the king of Tung-p'ing, who, exactly like the king of Kuang-ling, had been accused of uttering imprecations against the emperor in 4 B.C., were reduced to the status of commoners without any special act of grace being mentioned.[32]

Still less clear is a much older case. In 154 B.C. one of the leaders in the rebellion of the seven states was Liu Wu (or Mou) 戊, king of Ch'u, a grandson of the first king, emperor Kao's cousin Liu Chiao 交. Liu Wu had five uncles, all ennobled, and after the rebellion emperor Ching decreed that "the sons of the (former) king Yüan of Ch'u (i.e. Liu Chiao), Liu I 執 and others, have committed refractoriness ... but We cannot bear to have the law applied to them. Let their entry in the register (of the Liu family) be expunged so that they will not sully the (imperial) clan."[33] However, the Tables in the histories show that only Liu I was permanently deposed and one brother temporarily, whereas the three other brothers continued to hold their fiefs, which were duly inherited by their sons; one brother even became the next king of Ch'u.[34]

There exists a completely different aspect of these royal rebellions, and that is political, for these movements had highly important consequences for the further history of the Han empire.

As a result of the military situation in 202 B.C., when the struggle for power between Hsiang Yü and Liu Pang had ended in the latter's favour, the newly elected emperor was forced to adopt the same measures as Hsiang Yü in 206 B.C.: he had to leave his victorious fellow-generals in possession of the territories each of them had conquered. As a result, he either confirmed the title of king they had assumed themselves, or he formally nominated them as such. In this way, the empire was divided into a region under the direct control of the imperial government, and a number of kingdoms. Emperor Kao, i.e. Liu Pang, also awarded other men of merit by giving them fiefs.[35]

Both kingdoms and fiefs were hereditary, and both were subject to the same rigid law of inheritance which restricted the succession to sons born of the incumbent's principal wife, to the exclusion of other sons and relatives.[36] But

(31) *HSPC* 9.3a, *HFHD* II, p. 306; *HSPC* 14.20b; 15B.5a.

(32) *HSPC* 11.6b, *HFHD* III, p. 33; *HSPC* 14.21b; 15B.50a-b; 45.14a; 80.8b; 93.9a.

(33) *HSPC* 5.4b, *HFHD* I, p. 314; briefly in *SC* 11.5, *Mh* II, p. 499.

(34) *HSPC* 15A.7a–8a, *SC* 19.35–39, *Mh* III, pp. 157, no. 22; 155, no. 6; 157, no. 23; 157, no. 31; 156, no. 12. In view of the edict and the *SC* parallel *HSPC* 14.7b is undoubtedly mistaken when it writes that Liu I was executed.

(35) In the following pages these enfeoffed men, *hou* 侯, will be referred to as "nobles", rather than as "marquises", the term used by H.H. Dubs in his *HFHD*. The chief reason for doing so is that the Han, unlike other dynasties, did not create a hierarchy of dukes, marquises, etc. They were first called *ch'e* 徹 *hou*, but this appellation was changed to *lieh* 列 *hou* or *t'ung* 通 *hou* after the accession of emperor Wu in 140 B.C., in order to avoid the latter's personal name Ch'e.

(36) Makino Tatsumi, *Sei Kan no hōken sōzoku-hō*, 牧野巽, 西漢の封建相續法, in *Tōhōgakuhō* 3 (Tokyo, 1932), pp. 255–330; this law remained in force also during the Later Han dynasty.

there the similarity ended, at least during the first sixty years of the Han dynasty. For, whereas the kings possessed a large measure of autonomy, i.a. appointing practically all their own officials except a few leading ones,[37] the nobles did not possess this right, their fiefs being governed by imperial administrators.

The kingdoms had their own chronology, expressed in regnal years of the king; the nobles probably did not. The kings levied the taxes in their kingdoms, being only held to transfer part of this income to the imperial treasury; the taxes in the fiefs were collected by the imperial administrators, the nobles receiving a fixed share. The inhabitants of the kingdoms performed their compulsory military service within the kingdom; those of the fiefs were sent to the imperial capital or to the borders of the empire, like the inhabitants of the directly governed area. But the kings were not permitted to mobilize troops unless they had received the emperor's express orders; the nobles, of course, did not possess this right either. The size of the kingdoms was expressed in territorial units, viz. in commanderies and prefectures; that of the nobles was expressed in households – many thousands for large fiefs, a few hundreds for small ones. This shows that the kings were masters in their domains, though subject to some restrictions, whereas the nobles had no control over their fief, which for them merely consituted a source of revenue.[38]

But there is one aspect of the kingdoms which is of far greater importance than all the others, and that is their collective size. Together, the kingdoms occupied no less than two thirds of the empire. Moreover, they were not scattered, but formed a continuous belt. This belt covered the whole of east China, consisting of the lowlands between the mountains and the sea, all the way from southern Manchuria to the lower reaches of the Yangtzu River.[39] Nominally, these kingdoms had been established as a "protective hedge"; practically, they constituted a threat to the unity of the new empire from the moment of their creation. The first kings had been the equals of the founder of the dynasty; it was they who had made him their emperor. Their loyalty had been dictated by their interest; it was maintained only so long as it served this interest. When their successive rebellions had been quashed, c.q. when Kao-tsu had been able to remove them,[40] and when they had been replaced by the emperor's relatives, the new kings, now all members of the imperial Liu clan (except for the innocuous king of Ch'ang-sha), eventually came to manifest the same tendencies.

This brings us to the motives and the aims of the rebels. Whereas in most cases it is possible to discern their motives, their aims are not always fully stated. One may say that disappointment and jealousy, coupled with lust for power, were important factors; fear was another. The latter was undoubtedly the main factor in the rebellion of the seven states in 154 B.C. The former came into play when the succession to the imperial throne had been arranged against the hopes of a particular king. After the accession of emperor Wen in 180 B.C. it led to the

(37) It was the imperial government which appointed the king's Preceptor, *fu* 傅, and his Chancellor, *hsiang* 相; see Kamada, p. 152 sq.

(38) See p. 14 of my "'Contracts' of the Han period", in L. Lanciotti, ed., *Il diritto in Cina* (Firenze, Olschki, 1978), pp. 11–38.

(39) See *HSPC* 14.2b–4b, *SC* 17.4–7, *Mh* III, pp. 88–91, Watson I, pp. 487–490.

(40) See the brief survey in *HFHD* I, pp. 9–11.

rebellion of Liu Hsing-chü in 177 B.C. and perhaps to that of Liu Ch'ang in 174 B.C. A similar situation gave rise to the plots of Liu An in 123 B.C., when emperor Wu had not appointed a new heir-apparent,[41] and to the attempts undertaken in the years following the enthronement of the child-emperor Chao in 87 B.C. and of emperor Hsüan in 74 B.C.

Regarding the aims of these rebellious kings, the following remarks can be made.

Some of the early kings may have wanted to overthrow the Han and to become emperor themselves; one of them said so in so many words.[42] Others may have wished to regain their independence.

Whatever actions the members of the Lü clan may have considered taking in 180 B.C., these were most probably inspired by fear concerning their future after the death of the empress-dowager Lü; they can hardly have planned to usurp the throne, for this was still occupied by the puppet installed by the empress-dowager.[43]

When Liu Hsing-chü, king of Chi-pei, disappointed with the belated reward for his help in bringing emperor Wen to the throne, rebelled in 177 BC., he may have considered ousting the emperor, in view of the timing of his revolt and his military movements, but the texts are silent on this point.[44]

In the annals, Liu Ch'ang, king of Huai-nan, is said to have "plotted rebellion", but in the accusation (which is quoted at great length in his biography) this is not mentioned, although it was known that he had been informed of the treasonable activities of a group of other people. The charges against him are exclusively concerned with his arrogation of imperial prerogatives and the unauthorized exercise of judicial powers. Lust for power will have inspired these actions, but it is not certain that he intended to remove emperor Wen.[45]

The cause for the rebellion of the seven states in 154 B.C. was undoubtedly fear. Already emperor Wen, inspired by the advice of Chia I,[46] had divided some large kingdoms into a number of smaller ones,[47] and emperor Ching, acting on the suggestions by Ch'ao Ts'o,[48] had started with similar measures. The kings had good reason to be apprehensive of further steps in the same direc-

(41) See *HFHD*, II, p. 58.

(42) Ch'ing Pu 黥布, king of Huai-nan, is reported to have shouted at emperor Kao during his last battle in 196 B.C. *yü wei ti erh* 欲爲帝耳, "I want to be emperor, that's all!"; *HSPC* 34. 14a, *SC* 91.17, Watson I, p. 206. For the rebellion see also *HSPC* 1B.19a, *HFHD* I, pp. 134, 138, *SC* 8.79–80, *Mh* II, pp. 396, 398, Watson I, pp. 113, 115. – For the unreliability of speech reported in historical writings see the pertinent remarks by H. Bielenstein, "The restoration of the Han dynasty", in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 26 (1954), pp. 50–60.

(43) See *HSPC* 3.5b sq., *HFHD* I, p. 201 sq., *SC* 9.22 sq., *Mh* II, p. 426 sq., Waston I, p. 332 sq.

(44) See *HSPC* 4.11b–12a, *HFHD* I, pp. 246–249, *SC* 10.26, *Mh* II, pp. 470–472, Watson I, p. 355; *HSPC* 38.7a–b, *SC* 52.19–20, Watson I, p. 412.

(45) *HSPC* 4.13a, *HFHD* I, p. 250, *SC* 10.26–27, *Mh* II, pp. 472–473, Watson I, pp. 355–356; *HSPC* 44.4b–7b, *SC* 48.4–10, Watson II, pp. 359–365.

(46) *HSPC* 48.11a–17a (cf. *RHL*, p. 117), briefly noted in *SC* 84.35–36, Watson I, p. 515.

(47) *HSPC* 4.10a, 16a, *HFHD* I, pp. 243, 259, *SC* 10.22, *Mh* II, p. 464, Watson I, p. 352.

(48) *HSPC* 48.22b, 49.22a–24a, *SC* 101.18–20, Watson I, pp. 528–531.

tion. When they rebelled, their main aim appears to have been to maintain the integrity and the practical independence of their kingdoms. In the letter sent by one of the kings to his peers there is no mention of any intended action against the emperor; it is the emperor's evil adviser who is to be removed, so as "to bring peace to the Liu clan and to the altars of the soil and grain."[49] Against this it must be held that they continued their military action although emperor Ching had had Ch'ao Ts'o beheaded in order to appease them. Also, one of the leaders of the revolt is supposed to have said when receiving an imperial edict: "I am already emperor of the East. Why should I still have to make obeisance (to the bearer of the edict)?,"[50] implying that before long he would be emperor of the whole of China. But one has to be careful with speeches quoted in historical texts;[51] still, this phrase may have been reported during one of the numerous trials after the defeat of the rebels.[52]

The activities of Liu An, king of Huai-nan, who committed suicide in 123 B.C. when his plots had been discovered, are confused. It is certain that he considered himself as the logical candidate for the succession of emperor Wu, because the latter had not appointed an heir-apparent.[53] All his preparations appear to have been made with this contingency in view, both the manufacture of official seals etc., and his military measures, aimed at defeating his possible rivals. Although he ultimately toyed with the idea of having leading statesmen in Ch'ang-an murdered, he does not seem to have wanted to depose emperor Wu.[54]

In this chronological survey the attempt to murder emperor Wu in his bedroom in the summer of 88 B.C. should be noted, although it was not undertaken by a king – as far as the meagre sources allow us to see. It was the most serious attack on the life of a Han emperor. It was made by three brothers Ma or Mang, in cooperation with the Commander of the Palace Guards and a former subordinate of one of the brothers. They forged an imperial decree and wanted to raise troops. The attempt failed.[55]

The plot of Liu Tan, king of Yen, and the Senior Princess of O-i in 80 B.C. was definitely aimed at removing emperor Chao.[56] Similarly, in 66 B.C. the

(49) *HSPC* 35.9b, *SC* 106.14 sq., Watson I, p. 474.

(50) *HSPC* 35.10b, *SC* 106.20, Watson I, p. 477.

(51) See note 42.

(52) The histories mention twelve nobles who were tried, and there must have been a host of lesser functionaries. For the rebellion see the survey in *HFHD* I, pp. 294–297, and *HSPC* 5.4a–b, *HFHD* I, pp. 313–314, *SC* 11.5–6, *Mh* II, p. 499, Watson I, p. 368, and the biographies of the two leading kings, Liu P'i, king of Wu, *HSPC* 35.4a–13b, *SC* 106.1–30, Watson I, pp. 465–486, and Liu Wu, king of Ch'u, *HSPC* 36.2b–3b, *SC* 50.3–4, Watson I, p. 396.

(53) He only did so on 31 May 122 B.C.; see *HSPC* 6.13a, *HFHD* II, p. 58.

(54) For the conspiracy see *HSPC* 6.7a, *HFHD* II, p. 58; *HSPC* 44.8a sq., *SC* 118. 14 sq., Watson II, pp. 368–385; *HSPC* 24B.9a, N.L. Swann, *Food and money in ancient China* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1950), p. 256, *SC* 30.14, *Mh* III, p. 558; *HSPC* 27Biii.13a. See also B.J. Wallacker, "Liu An, second king of Huai-nan", in *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), pp. 36–51.

(55) *HSPC* 6.38b, *HFHD* II, p. 118; *HSPC* 66.3b, 68.2a, 19b; A. Jongchell, *Huo Kuang och hans tid* (Göteborg, Elander, 1930), p. 53.

(56) *HSPC* 7.6b sq., *HFHD* II, p. 165 sq. For this conspiracy see *HFHD* II, p. 146 sq.,

Huo clan wished to dethrone emperor Hsüan and to replace him by one of its members.[57]

Later kings engaged in witchcraft in order to bring about the death of the emperor, failing, of course, in their attempts as well as being punished for their impious activities. This applies to Liu Hsü, king of Kuang-ling, in 54 B.C.,[58] and to Liu Yün, king of Tung-p'ing, in 4 B.C.,[59] as well as to Liu Ying, king of Ch'u, in A.D. 71,[60] and to Liu Yen, king of Huai-yang, in A.D. 73.[61]

The various palace revolutions in the second century of our era remain outside the discussion, because they were not fomented by the kingdoms.

An aspect that is essential in these royal rebellions is that the kings who laid their plots in 123 B.C. and later were far from possessing the extensive powers of their predecessors. The failure of the rebellion of the seven states in 154 B.C. had given the imperial government the possibility to increase its hold on the kingdoms. In 145 B.C. it was decided that "the kings shall no longer be allowed to govern their states; the Son of Heaven installs officials for them". In actual practice this meant that henceforth the kingdoms were governed by imperial officials, on the same footing as the commanderies. The process of dividing large kingdoms into several small ones, as well as the incorporation of the realms of delinquent kings into the directly governed territory, already started by emperor Wen, was also speeded up. Finally, in 127 B.C. emperor Wu graciously granted the kings the dubious privilege of creating fiefs for all their sons within their kingdom,[62] thereby further decreasing the size of their domains, for these fiefs were all governed by imperial administrators. The result of these different measures[63] was that the kingdoms gradually dwindled away; from a solid block that had occupied two thirds of the empire, only isolated fragments remained, firmly enclosed by directly administered areas, from which they now differed only in name.[64]

The holders of the noble fiefs never played an independent role. Some of them joined the kings in their attempted rebellions and suffered for their audacity, but they must have done so as individuals, for, however large the number of households assigned to them, they only "ate" their taxes and were not entitled to administer them. Proof that these nobles were absolutely powerless is provided by the fact that in 112 B.C. the imperial government was able to abolish half the number of all fiefs without causing any reaction.[65]

For an effective rebellion the kings needed troops, and in the early phase

Jongchell, *op. cit.*, pp. 60–78, and Michael Loewe, *Crisis and conflict in Han China*, p. 73 sq.

(57) *HSPC* 68.16b; see also *HFHD* II, p. 187, Loewe, *op. cit.*, p. 138 sq. and Jongchell, *op. cit.*, p. 210 sq.

(58) *HSPC* 8.20b, *HFHD* II, p. 253, *HSPC* 14.20b; 63.15a.

(59) *HSPC* 11.6b, *HFHD* III, p. 33; *HSPC* 14.21b; 45.14a; 80.8b.

(60) *HHSCC* Ann. 2.14a–b; Mem. 32.5a sq.

(61) *HHSCC* Ann. 2.15b; Mem. 32.16b sq.

(62) *HSPC* 6.10b, *HFHD* II, p. 51.

(63) See the detailed survey in Kamada, pp. 188–232.

(64) For the small and scattered kingdoms extant in A.D. 2, see the maps in H. Bielenstein, "The restoration of the Han dynasty II, the civil war", in *BMFEA* 31 (1959), pp. 258–259.

(65) See *HFHD* II, pp. 126–128.

these were available, because the inhabitants of the kingdoms performed the whole of their compulsory military service within their state, as mentioned above (p. 320). Before the rebellion of the seven states in 154 B.C. only the king's Preceptor and the kingdom's Chancellor were imperial appointees, whereas the Palace Military Commandant, i.e. the commander of all the military in the area, was nominated by the king, although he had to obtain the emperor's approval;[66] his military subordinates were appointed by the king. After the rebellion, or, more correctly, after 145 B.C., all appointments, except for minor officials, were made by the central government.[67]

This means that before 154 B.C. the kings could and did bring strong armies into the field, whereas later this became virtually impossible. Liu An in 123 B.C. appears to have wished to operate with small groups or bands, but he seems also to have counted on the murder of leading statesmen. Attempts undertaken after him sometimes also wanted to rely on murder; once military action had become impossible, assassination seemed to be a way to attain the goal of royal conspirators. But they also put their trust in another method: magic, in the form of "uttering imprecations against the emperor.[68]

Still, plotters had another means left, which was sometimes employed, namely forging imperial decrees and counterfeiting tallies and insignia[69] which would enable them to levy troops. Kings nor commandery administrators were allowed to mobilize troops of any size without the express permission from the central government, accompanied by a so-called tiger tally. Of these small bronze tokens in the form of a tiger, divided lengthwise into two matching halves, one part remained in the imperial capital in the care of the Director of Tallies and Insignia,[70] whereas the other half was entrusted to the local authority; an order of mobilization had to be accompanied by the metropolitan half-tally and could only be executed if this half matched the part in possession of the regional commander.[71] It was these objects which were counterfeited by rebels as we learn from a passing remark about a rebel king.[72]

The rebellions of the kings should be considered in a wider perspective. They can be seen as symptoms of the never ending struggle between centraliza-

(66) See Kamada, pp. 156–157.

(67) *HSPC* 19B.26b; cf. the incomplete notice in *HSPC* 5.7a, *HFHD* I, p. 323.

(68) See *RHL*, pp. 166–168.

(69) Insignia or tokens of credence, *chieh* 節, were staff-like objects, decorated with cow or yak hair, died red, probably in clusters on a string attached to the top of the staff. The staff was of bamboo and eight Han feet (ca. 1.85 m.) long; see *HHSCC* Ann. 1A.8a, commentary. The holder of such a staff possessed extraordinary powers and could i.a. levy troops. See Ōba Osamu, "Kan-dai no setsu ni tsuite" 大庭脩, 漢代の節について, in *Tōsei gakujutsu kenkyūjo kiyō* 東西學術研究所紀要 2 (Osaka, Kansai University, 1969), pp.23–58, and Hayashi Minao, *Kan-dai no bunbutsu* 林巳奈夫, 漢代の文物 (Kyoto, Jinbunkagaku kenkyūjo, 1976), p. 480 sq., and ills. 10/91–93.

(70) *Fu-chieh ling* 符節令; see *HSPC* 19A.15a–b, and cf. *HSPC* 90.17b, commentary.

(71) See Ōba Osamu, "Kan no dōkofu to chikushifu", 漢の銅虎符と竹使符, in *Kamada hakushi kanreki kinen rekishigaku ronsō* (Tokyo, 1970), pp. 43–54. For earlier remarks see Kamada, pp. 70 sq., 193, 306 sq.

(72) *Tao hsieh hu-fu* 盜寫虎符, see *HSPC* 64B.17b; *hsieh* simply means "to copy, to imitate", see Ōba, *op. cit.*, p. 47.

tion and regionalism. The central government strove to obtain and to maintain full control over all parts of the empire, whereas the regional forces admitted such control only in so far as they felt it to be compatible with their local interests. This is also shown by the struggle between the Han administration and the *hao-tsu*, the "gentry", often leading to the dispatch of "harsh officials" in order to curb the activities of such local leaders.[73] In both cases the central government of the Han maintained its supremacy, whereas after some fifty years of nearly unlimited power the kings were reduced to *rois fainéants* long before the end of the second century B.C.

(73) See *HSPC* 90; *SC* 122, Watson II, pp. 419–451; *HHSCC* Mem. 67, and cf. *RHL*, pp. 89–90.

TABLE DES MATIÈRES

PUBLICATIONS
DE L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I à XXX. Epuisés

Recherches préhistoriques dans la région de Miu-Prei (Cambodge), par Paul LÉVY Hanoï. Imprimerie d'Extrême-Orient 1943, in-8º.

Entretiens du maitre de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsō (668-760), par Jacques GERNET Hanoï, 1949, in-8º

Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum, par Paul GUILLEMINET, Paris-Hanoï, 2 vol in-8º, 1952.

Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoï, in-8º, 1952.

Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique. « Essai de droit indochinois », tome 1, par Robert LINGAT Paris-Hanoï in-8º, 1952 ; tome II, Paris, 1955.

L'Art du Laos, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoï, 2 vol. in-8º, 1954 (épuisé)

La version mône du Nârada-Jâtaka, par. Pierre DUPONT Paris, 1954.

La statuaire khmère et son évolution, par Jean BOISSELIER, Paris, 1955.

Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, par André BAREAU Paris, 1955.

Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle, par Jacques GERNET. Paris, 1956

Dictionnaire bahnar, par P. GUILLEMINET. Tome I, (A-K). Paris 1959. Tome II, (L-U'). Paris, 1963·

L'Archéologie mône de Dvâravati, par Pierre DUPONT, 2 vol in-8º, Paris, 1959

Syntaxe de la langue viêtnamienne, par Léopold CADIERE. Paris, 1958

L'Archéologie du Delta du Mékong, par Louis MALLERET Tome I « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo » Paris 2 vol. In-8º, 1959 — Tome II. « La civilisation matérielle d'Oc-éo ». Paris, 2 vol in-8º, 1960 — Tome III. « La culture du Fou-nan ». Paris, 2 vol. in-8º, 1962 — Tome IV. Le Cisbassac. Paris, 1963.

Les céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoï, par R.-Y LEFEBVRE D'ARGENCÉ Paris, 1958

Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens, par Maurice DURAND. Paris, 1959

Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoï, par Léon WANDERMEERSCH. Paris, 1960

Imagerie populaire viêtnamienne, par Maurice DURAND. Paris, 1960

Le Kasika-Vrtti (adhyaya 1 pada 1), traduite et commentée par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU. 1re partie Paris, 1960 — 2e partie. Paris, 1962 — 3e partie, 1969.

Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie, par Kamalesvar BHATTACHARYA Paris, 1961.

Bibliographie du Laos, par P.-B. LAFONT. Tome I. Paris, 1964 Tome II. Paris, 1978.

TOLOI DJUAT coutumier de la Tribu Jarai, par P.B. LAFONT. Paris, 1963

Études instrumentales des Techniques du Yoga (Expérimentation psycho-somatique), par le Dr Thérèse BROSSE Paris, 1963

Recherches sur la biographie Buddha, L'éveil, par A. BAREAU Paris, 1963

La statuaire du Champa, par J. BOISSELIER. Paris, 1963.

Étude iconographique sur Manjusri, par M. Th. de MALLMAN Paris, 1964. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S

La formation du Légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1965.

Le vocabulaire Bê de F. M. Savina, présenté par A. G. HAUDRICOURT. Paris, 1965.

L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1969.

Mélanges sur Nguyên-Du, réunis à l'occasion du bi-centenaire de sa naissance (1765), par Maurice DURAND Paris, 1966